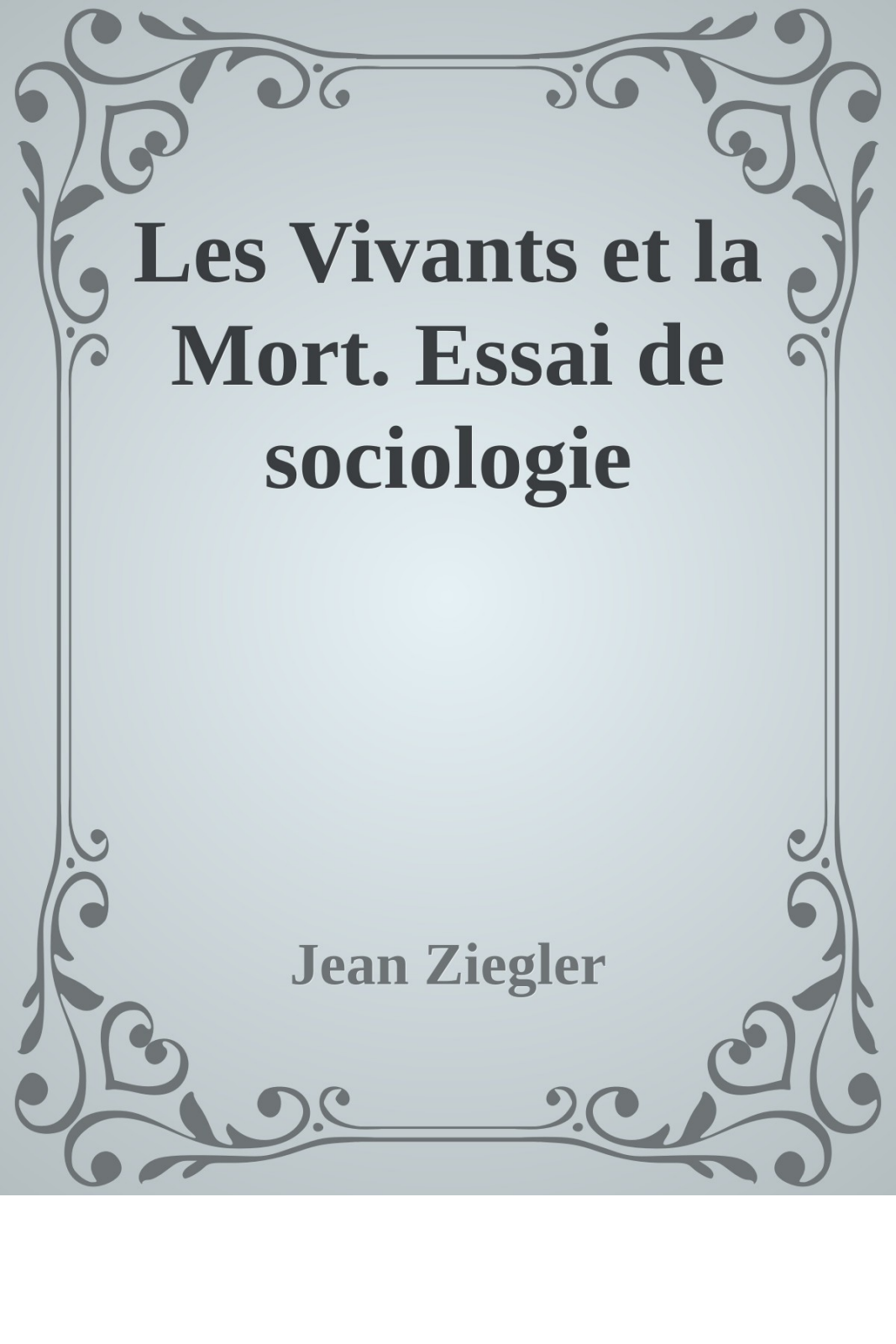


A decorative border with symmetrical floral and scrollwork patterns in a dark gray color, framing the central text.

Les Vivants et la Mort. Essai de sociologie

Jean Ziegler

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Jean Ziegler

Les Vivants et la Mort

Éditions du Seuil

Jean Ziegler

Les Vivants et la Mort

Éditions du Seuil

Du même auteur

Sociologie et Contestation
Essai sur la société mythique
Gallimard, « Idées », 1969

Le Pouvoir africain
Seuil, « Esprit », 1971
et « Points Essais » n° 101, 1979

Une Suisse au-dessus de tout soupçon
(*en collaboration avec Délia Castelnovo-Frigessi*
Heinz Hollenstein, Rudolph H. Strahm)
Seuil, « Combats », 1976
et « Points Actuels » n°A16, 1977

Main basse sur l'Afrique
Seuil, « Combats », 1978
et « Points Actuels » n°A36, 1980

Retournez les fusils !
Manuel de sociologie d'opposition
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1980
et « Points Politique » n° Po110, 1981

Contre l'ordre du monde. Les Rebelles
Mouvements armés de libération nationale du Tiers Monde
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1983
et « Points Politique », n°Po126, 1985

Vive le pouvoir ! ou les Délices de la raison d'État
Seuil, 1985

La Victoire des vaincus
Oppression et résistance culturelle
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1988
et « Points Actuels » n°A107, 1991

La Suisse lave plus blanc
Seuil, 1990

Le Bonheur d'être suisse
Seuil et Fayard, 1993
et « Points Actuels » n°A152, 1994

Il s'agit de ne pas se rendre
(*en collaboration avec Régis Debray*)
Arléa, 1994

L'Or du Maniéma
Seuil, 1996
et Éditions Points, « Points » n° P2704, 2011

La Suisse, l'Or et les Morts
Seuil, 1997
et « Points Histoire » n° 405, 2008

Les Seigneurs du crime
Les nouvelles mafias contre la démocratie
(*en collaboration avec Uwe Mühlhoff*)
Seuil, « L'Histoire immédiate », 1998
et « Points Essais » n°559, 2006

La faim dans le monde expliquée à mon fils
Seuil, 1999

Les Nouveaux Maîtres du monde
Et ceux qui leur résistent
Fayard, 2002

Le Droit à l'alimentation

*(en collaboration avec Sally-Anne Way
et Christophe Golay)
Mille et une nuits, 2003*

*L'Empire de la honte
Fayard, 2005
Le Livre de poche, 2007*

*La Haine de l'Occident
Albin Michel, 2008
et LGF, 2011*

*Destruction massive
Géopolitique de la faim
Seuil, 2011*

ISBN 978-2-0212-9540-5

(ISBN 2-02-004796-9, 1^{re} publication)

© Éditions du Seuil, 1975

Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

*Ce livre est dédié à la mémoire
de Marie Lardillon et de Roger Bastide.*

TABLE DES MATIÈRES

Du même auteur

Copyright

Dédicace

Introduction

1 - Trois thèses sur la mort en Occident

1 - Le masque de la mort

2 - Le cannibalisme marchand

3 - L'égalité par la mort

2 - Les maîtres de la mort

1 - L'instant du décès

I. La définition d'Hippocrate

II. La déclaration de Harvard

2 - Les thanatocrates

I. La répression hospitalière

II. Les mouvements de résistance

3 - Le débat hospitalier : Les autres sujets parlants

I. La Guérilla des infirmières

II. Le discours du mourant et de ses proches

III. Dialectique du débat hospitalier

6. Conclusions

4 - Les sacrificateurs

I. Transplantation

II. Sélection

5 - L'euthanasie sociale et économique

I. La notion d'euthanasie

II. Le refus de l'église

III. Les partisans de l'euthanasie sociale et économique

6 - La misère des médecins

3 - L'agonie

1 - Le miroir tourné

2 - Mourir à la maison, mourir à l'hôpital

3 - L'autodestruction

4 - Les 7 stades de l'agonie

4 - La mort africaine

1 - Le Tambor de choro

I. La casa de mina

II. La mort à São Luis

2 - Les morts-revenants d'Itaparica

I. L'origine des egun

II. La maison des morts

III. La fonction sociale des morts-revenants

3 - La mort à Gomeia

I. Le prêtre-roi de la gomeia

II. La succession

4 - L'immortalité yoruba

I. Les mythes fondateurs

II. Structure de la personne

III. La voix d'ifa

IV. Les vivants et les morts

5 - L'eschatologie

1 - Le moi eschatologique

I. La dissymétrie

II. Le moi eschatologique

2 - Le principe d'espérance

3 - L'apocalypse

Conclusion – L'homme est le remède de l'homme

Annexes

Principaux termes nagô utilisés.

Bibliographie

I. Outillage conceptuel

II. Livres sur la diaspora africaine

III. La mort en occident

Introduction

Feriant omnes – ultima ne cat, chaque heure qui passe blesse, la dernière tue. Le cadran solaire du couvent de Sao Francisco, qui depuis quatre siècles dicte ses heures à la ville de Bahia, rappelle une évidence banale qui pourtant détermine toute notre vie. Grand blessé grave, cheminant vers ma mort, je parlerai par variations discontinues. Dans mon livre, l'événementialité infra-conceptuelle, le non-dit revêtent une importance au moins égale à celle du récit constitué. Car « nul ne fait, en s'exprimant, mieux que s'accommoder à une possibilité de conciliation très obscure de ce qu'il savait avoir à dire avec ce que, sur le même sujet, il ne savait pas avoir à dire et que cependant il a dit¹ ».

Je suis parti pour l'Afrique en 1961. J'y suis resté près de deux ans. Au Congo d'abord, puis au Burundi. Patrice Lumumba avait été assassiné le 17 janvier 1961. D'horribles massacres, des famines ravageaient alors le Congo. En moins de quatre ans, le pays perdit plus de deux de ses quatorze millions d'habitants. Les enfants des faubourgs de Kinshasa, couchés sur le flanc, torturés par la faim et que les déchets des restaurants luxueux de Kalina auraient suffi à nourrir, m'habiteront jusqu'à la fin de mes jours ; les enfants noirs ne pouvaient pas pénétrer dans l'enclave blanche ; la mendicité même leur était interdite. Je les ai vus refusant de mourir, se dresser sur leurs jambes. Fragiles, avec une démarche grotesque, comme des araignées géantes, debout ou à quatre pattes, appuyés les uns sur les autres, les plus grands portant ou traînant leurs frères plus petits, les enfants squelettiques des faubourgs avançaient vers les barbelés de Kalina. Au-delà de la barrière, les Gurkhas gardaient l'hôtel Royal et le quartier blanc. Un Gurkha leva sa mitraillette vers le ciel. Une salve partit. Les squelettes continuaient d'avancer. Arrivés à la barrière, la

plupart s'effondrèrent. Ils restèrent couchés sur le flanc, les yeux grands ouverts, en une agonie qui pour certains devait durer des heures. D'autres, dans un ultime sursaut, se jetèrent contre les barbelés et y restèrent accrochés ; d'autres encore retombèrent sur la piste bras écartés et moururent. Leurs yeux, jusqu'à la fin des temps, me regarderont.

Les Gurkhas, petits soldats râblés des hautes vallées de l'Himalaya, en avaient vu d'autres. Mercenaires pendant des siècles au service des Anglais, ils étaient devenus les tueurs patentés du gouvernement indien qui les avait prêtés aux troupes d'intervention au Congo, où ils servaient maintenant sous le casque bleu des Nations unies. Les Gurkhas ne bougèrent pas. Immobiles devant l'émeute du matin, lorsque, par vagues régulières, les masses noires des réfugiés de Ndjili étaient venues s'abattre sur les barrages entourant le building international. Immobiles le soir lorsque, des faubourgs, arrivèrent, ombres fragiles, longues araignées, les enfants-squelettes.

Une musique douce ruisselait comme une pluie fine le long des façades blanches de l'hôtel ; sous les lustres, à l'intérieur, un ambassadeur quelconque donnait une réception pour un homme d'affaires quelconque d'une quelconque nation d'Europe. Celui-ci levait son verre plein de champagne, saluant en termes posés la mission civilisatrice de l'Occident au Congo. Collé à la fenêtre, je voyais mourir les enfants. Les Gurkhas, le dos tourné au bâtiment, imperturbables, se contentaient de frapper, de la crosse de leur fusil, les petites têtes qui, au prix de je ne sais quelle énergie, apparaissaient par intermittence au haut de la barricade. D'autres soldats, munis d'un simple poignard, détachaient les enfants mourants pris dans les barbelés, démêlant leurs doigts, ouvrant leurs mains en faisant jouer, entre paume et index, la lame de leur couteau et rejetaient sur la piste les petits corps inertes.

Je me suis juré que jamais plus je ne serais, même par accident, du côté des bourreaux. Rentré en Europe, je cherchai longtemps l'engagement total, l'immersion permanente dans un mouvement de libération, parti ou syndicat, capable de recueillir ma révolte, de la fondre aux révoltes innombrables de tous ceux qui meurent de faim et de ceux qui, incapables de supporter davantage d'être objectivement,

éternellement, du côté des affameurs, cherchent à mener à bien (que le mot est juste !) la révolution égalitaire. Je ne l'ai pas trouvé. Solitaire comme des millions d'autres, je me suis engouffré dans cette existence atomisée, fractionnée, sans autre perspective que la résolution que je professe encore aujourd'hui. Une passion cependant m'anime. Elle est l'ultime refuge d'une dignité qui a trouvé si mal jusqu'à présent à se concrétiser dans une praxis collective. La dignité de la parole. Dire ce qui est. Dire que ce qui est, est faux. Crier que je suis l'autre et que l'autre est moi et qu'à chaque martyr correspond un assassin. Devenir enfin, si j'ai pour cela l'intelligence, le don d'écriture et la force, une voix pour les martyrs sans voix.

Je suis revenu sur ma terre d'origine, à Genève. J'y ai assumé, sans conviction exagérée, les rôles que cette société a mis à ma disposition, ceux de professeur et de député au Parlement.

En 1968, je partis pour le Brésil. Le Fonds suisse pour la recherche scientifique acceptait de financer un vaste projet de recherche qui devait comprendre l'étude comparative de certaines hiérarchies politiques des sociétés du bassin congolais et de celles, non moins complexes, des sociétés de la diaspora du Brésil. Depuis 1968 et jusqu'aujourd'hui, j'ai retrouvé le Brésil deux fois par an, au hasard des vacances universitaires et parlementaires. Or, imperceptiblement, mon projet a changé. Un glissement s'est opéré. Il n'y a eu ni intuitions fulgurantes, ni brusques découvertes, mais une lente et bienfaisante immersion dans une société autre, celle de la diaspora africaine. Cette société africaine, je la reconnais pour mienne aujourd'hui, puisque c'est à elle que je dois cette paix que je n'ai jamais connue auparavant, cette force de vie aussi et cette intelligence du destin fragile des hommes qui désormais nourrissent mon existence.

« Les Yawalorixa sont devenues vos professeurs », m'a dit Roger Bastide, fils de Shango, lors de notre dernière rencontre, en septembre 1973². Étrange enseignement en vérité ! Les Yawalorixa ne me parlèrent que de la mort, ou presque. Même lorsqu'elles m'enseignèrent les drames compliqués des Orixas, les secrets de la transe et les fêtes splendides qui rythment le court passage des hommes sur la terre, elles ne firent qu'énoncer les masques successifs de la mort. L'Orun et l'Ayé, les deux moitiés de l'univers, le monde des dieux Orixas et celui des hommes, leur union nocturne dans la transe et

leur brusque séparation alimentent aujourd'hui mon imaginaire créatif. Ma pensée conceptuelle rencontre ses limites. Le savoir initiatique, lentement, graduellement, l'interroge, la provoque, la prolonge. Le sens, le rythme de mon existence quotidienne au candomblé, parmi le peuple en loques des sous-prolétaires noirs de la Bahia, rois-mendiants au service des dieux, ordonnent aujourd'hui ma vie.

Séduction ? Névrose d'Occidental guérie par l'immersion dans une société accueillante et qui valorise le névrosé dans la transe et les « cauris³ » ? Je ne le crois pas. Bastide, avant moi, a parcouru ce chemin. Il est resté professeur en Sorbonne jusqu'au bout, expliquant parfaitement sa double identité : « Il est possible, par une démarche en intériorité qui remonte jusqu'aux racines existentielles, jusqu'à l'endroit où le vécu n'est plus qu'un ensemble de virtualités possibles, d'essayer sur nous-mêmes à partir de là, des modes religieux que nous n'avons d'abord connus que de l'extérieur, et que nous contrôlons maintenant du dedans, en quelque sorte expérimentalement⁴. »

Peu m'importent d'ailleurs les interprétations rétrospectives du chemin parcouru ! Comme Lévi-Strauss, je revendique le « droit à une identification libres⁵ ». Désormais, je reconnais ma culture d'origine comme ennemie ; j'ai épousé l'univers africain comme une femme longtemps attendue.

C'est la mort qui donne la vie. Car la mort m'impose la conscience de la finitude de mon existence. Elle confère à chacun de mes actes une incomparable dignité et à chaque instant qui passe son unicité. Dans la durée floue, elle me singularise. Sans elle, je ne serais, au sens précis du terme, personne. Tout cela et rien que cela, les Yawalorixa, patiemment, par le geste et le tambour, me l'ont appris en huit ans de travail. Faire de telles découvertes, à quarante ans, pose quelques problèmes ! Conquérant la liberté destinale de mon existence, je découvris du même coup l'interdit qui frappe la mort dans ma société d'origine. Je fis des lectures : *la Mort*⁶, *le Retour du tragique*⁷, *Essai sur l'expérience de la mort*⁸, *l'Homme et la Mort*⁹. Mes hivers genevois, lentement, se remplissaient de livres. Mais ces livres ne dissipaient pas mon angoisse de la mort ; car, comme tout homme vivant, je reste habité par la terreur de la mort et ses vertiges récurrents. Cette terreur restait cependant obscure, puisque ma société d'origine, frappant d'interdit, de tabou et de silence toute discussion de l'événement

thanatique, ne me fournissait aucun moyen pour comprendre ma mort certaine et pour combattre et gérer l'angoisse qu'elle génère. Je me rendis compte, confusément d'abord, puis de plus en plus clairement, que j'étais, comme des millions d'autres, face au problème de la mort, victime d'une stratégie sociale précise. Celle que met en œuvre, à tous les niveaux de l'activité humaine, y compris à celui de la pensée, la classe capitaliste dominante pour maintenir ses privilèges. Cette classe inflige à des millions d'êtres des souffrances qui font de notre planète un charnier. Je découvrais que, de toutes ses armes d'exploitation, la plus efficace, la plus insidieuse, la moins connaissable était la violence symbolique, c'est-à-dire l'ensemble des images et des représentations que cette classe produit à son usage et impose aux classes dépendantes¹⁰. Or, cette violence symbolique, qui, sous l'apparence d'une culture universelle incontestable, permet à ceux qui l'exercent d'assurer la permanence de leurs privilèges et leur domination politique, économique et sociale sur la multitude, agissant en cohérence avec les autres moyens d'exploitation, réduit aujourd'hui l'homme – dans sa vie et face à sa mort – à sa simple fonctionnalité marchande.

Je conçus le projet d'écrire une *Sociologie de la mort*. Je compris que deux exigences devaient gouverner ce projet : celle d'une investigation comparée des traitements culturels de la mort dans la diaspora africaine du Brésil et en Occident, obéissant aux canons les plus rigoureux de l'enquête empirique ; mais aussi celle d'une intelligence des mécanismes culturels qui engendre, plus que du savoir, les moyens en Occident d'une lutte libératrice.

Nourri du savoir initiatique des Yawalorixa, il me fallut d'abord rendre sur le mode narratif, puis traduire en langage conceptuel, le traitement de la mort par les sociétés africaines du Brésil. Je procédai par analyse de cas ; les cas étudiés seraient choisis de telle façon que la plupart des peuples et toutes les régions de la diaspora du Brésil seraient représentés. La quatrième partie du livre comprend ainsi trois études de cas distinctes, celle du *Tambour des pleurs du Maragnan*, région septentrionale du Brésil où habitent les peuples fons, jêjê et nagô ; celle de la *Maison des morts* de l'île d'Itaparica, située dans la baie de Tous-les-Saints, sur la côte nord-est du pays où vivent les

Nagô ; celle enfin des rites funéraires du prêtre Jean de la Gomeia, candomblé synchrétique situé dans la grande banlieue de Rio de Janeiro où cohabitent dans une égale misère, les sous-prolétaires nagô, congo et caboclo. J'ai fait suivre ces trois études de cas du récit des principaux mythes fondateurs nagô qui sous-tendent, orientent et « expliquent » (sur le mode divinatoire) le traitement de la mort par les grands prêtres africains.

Armé des méthodes les plus classiques de la sociologie empirique, il me fallut ensuite explorer, domaine après domaine, la pratique de la mort, la *thanatopraxis*, des sociétés capitalistes marchandes d'Occident¹¹. La présence à Genève de l'Organisation mondiale de la santé et de sa bibliothèque médico-sociologique, la plus riche du monde, allait favoriser mon projet. L'amicale assistance d'un biologiste de réputation mondiale, Maurice Marois, et de Michel Gressot, psychiatre extraordinairement sensible au problème de la mort, m'a permis de situer, de classer et de critiquer les milliers d'articles, de comptes rendus, d'enquêtes et de fiches cliniques que l'OMS, par l'intermédiaire de son bibliothécaire, le Dr Wetzels, mit à ma disposition. La première partie du livre analyse les rapports existant entre le projet économique et social du capitalisme marchand et les images de la mort qu'il produit. Une classe de thanatocrates et de sacrificateurs s'est constituée au sein des hôpitaux d'Europe et d'Amérique ; la deuxième partie étudie leur théorie et leur praxis ; face aux mourants, aux vieux et aux malades graves, cette classe jouit d'une puissance presque totale et incontestée : seuls des groupes minoritaires d'infirmières, de vieillards, de parents de mourants et de malades isolés essaient aujourd'hui, de façon souvent inarticulée, de lui opposer résistance. La troisième partie est consacrée à l'agonie ; elle dit de quelle façon et dans quelles conditions médicales, psychologiques et sociales des personnes qui se trouvent dans la phase terminale de leur maladie vivent aujourd'hui, internées dans les hôpitaux, les derniers instants de leur existence.

Aucune mort n'est « naturelle ». Toute mort est un assassinat, un arrachement, une coupure. Ernst Bloch l'exprime magnifiquement : « Au moment de mourir, nous aurions besoin de beaucoup de vie encore pour terminer notre vie... Lorsque nous mourons, que nous le voulions ou non, nous devons nous remettre, c'est-à-dire remettre notre "moi" aux autres, aux survivants, à ceux, et ils sont des

milliards, qui viennent après nous, parce qu'eux et eux seuls peuvent achever notre vie non finie¹². » La dernière partie de la *Sociologie de la mort* traite de la dissymétrie, existant en chaque homme, entre sa conscience infinie et la vie finie qui l'incarne.

Cependant, il reste, obsédant, jamais vaincu, un second problème qui appelle cette deuxième exigence signalée plus haut, celui de la surdétermination idéologique qui affecte toute la thanatopraxis de la société capitaliste marchande. Je m'y heurte sans cesse : ma culture d'origine, bien que répudiée, constitue néanmoins l'essentiel de mes catégories mentales. Or, ma société, par les moyens de cette culture, ne se contente pas de priver l'homme de son agonie, de son deuil et de la claire conscience de sa finitude, elle ne se limite pas à frapper la mort d'un tabou, à refuser un statut social aux agonisants, à pathologiser la vieillesse et à nihiliser les ancêtres. Elle nie l'existence même de la mort. La mort est le néant. L'être est l'homme-producteur de marchandises ou plus précisément la marchandise elle-même. Niant la mort et sa fonction d'événement-obstacle, la société capitaliste marchande achève la réification de l'homme. Comment lutter contre un tel adversaire ? Comment percer l'intransparence de son discours ? Mettre à nu la violence symbolique qui régit et légitime sa pratique ? Une évidence allait s'imposer à moi : pour mener cette bataille, d'autres armes m'étaient nécessaires. Ni le murmure des Yawalorixa ni le tambour des pleurs, aussi précieux que me soient leurs enseignements, ne constituent des armes suffisantes pour m'attaquer à la violence des symboles réducteurs de la mort. D'autres alliés me sont nécessaires. Je les ai trouvés dans le petit groupe perdu dans le tintamarre bruyant de l'université qui porte le nom de « sociologie générative ». En effet, d'autres avant moi, marchant sur d'autres chemins, avaient abouti à des ruptures identiques. Plongés, au hasard de leurs pérégrinations, dans des sociétés dont la violence du capitalisme marchand avait depuis longtemps étouffé les protestations, ils étaient, avant moi, et à leur façon, devenus des voix d'hommes sans voix. Pratiquement, ces « sociologues génératistes », d'où qu'ils reviennent – des églises messianiques du bas Congo pour Balandier, des oasis du Sud tunisien pour Duvignaud, de la France préindustrielle de Plodemet pour Morin ou du candomblé de Bahia pour Bastide –, sont tous, en rentrant « chez eux », habités par une identité nouvelle qui fait, pour eux, voler en éclats des pans entiers du champ de réalité

de la sociologie académique régnante. Grâce à leurs combats dispersés, la sexualité sauvage, la transe, le rêve et la folie trouvent aujourd'hui le statut qui doit être le leur : celui de thèmes centraux du discours contemporain.

Je voudrais, en ce qui concerne la mort, opérer un « retournement » analogue. Voici l'hypothèse : le tabou dont la société capitaliste marchande frappe la mort n'est qu'un aspect d'une stratégie d'occultation plus vaste : c'est la stratégie culturelle que la classe dominante met en œuvre pour sauvegarder, masquer et renforcer le système d'inégalités qui la privilégie. L'ensemble des symboles qui gouvernent la société marchande est ainsi affecté par une sorte de surdétermination. La réintroduction de la mort dans le champ du discours ne rétablit donc pas, par elle-même, l'intégralité de l'homme. Pour que cet homme réifié, mutilé, privé de la claire conscience de sa finitude, donc de sa liberté, puisse retrouver une existence destinale, il faudra que l'ancien champ de réalité soit détruit pierre par pierre car la réification totale des existences humaines par la société marchande ne peut être détruite que par une totalité de significations alternatives.

Mais comment saisir et définir cette totalité nouvelle ? Tout ce qui est vécu par l'homme n'est pas au même titre générateur de significations. La nouvelle totalité doit donc indiquer ses paramètres propres. Quels sont-ils ? La réponse à cette question ne peut s'orienter qu'à la lecture vectorielle de l'histoire d'une part, aux revendications jaillissant de la subjectivité la plus irréductible de l'homme d'autre part.

Comment choisir entre les revendications significatives et celles qui ne le sont pas, puisque, justement, la subjectivité seule les fonde les unes et les autres ? Or, l'universalité des critères constitue la condition indispensable pour la qualité scientifique du choix. Cela semble une impasse. Pourtant, tout espoir de progrès de notre raisonnement n'est pas perdu. Si aucune structure sociologique ne révèle des critères généraux de choix, d'autres structures, celles, phénoménologiques, de la subjectivité, nous indiquent certains éléments constitutifs de ces critères¹³. Le surgissement des revendications collectives ou individuelles des hommes n'est pas dû (seulement) à l'intériorisation sur le mode normatif des règles dont l'observance est nécessaire pour le fonctionnement d'une société. Ces revendications relèvent, et c'est là une hypothèse centrale de ce livre,

des essences constitutives de l'homme. Un indice de cette évidence est le fait que, dans toute société régie par des systèmes normatifs sans faille, des hommes, des femmes s'insurgent contre les normes dominantes au nom de revendications individuelles dont aucun des éléments constitutifs n'est emprunté à la société contestée. Or, on ne peut nier que ce qui existe. La négation d'une forme de société – Marx l'a montré magistralement – est limitée en quelque sorte par les formes et les contenus objectifs de cette société. Une négation qui dépasse les limites de l'antithèse a forcément des sources « autonomes », c'est-à-dire se situant au-delà de la société telle qu'elle est délimitée par le discours actuel. Le terme de structure phénoménologique de la subjectivité s'oppose donc, provisoirement du moins, au terme de structure sociologique pris dans son sens traditionnel.

La situation de l'homme est inconfortable, paradoxale, contradictoire. Ma subjectivité est limitée par la mort et par toutes les autres limitations objectives inhérentes à la praxis humaine ; je vis avec une subjectivité incomplète. Mais en même temps ma subjectivité finie est potentiellement infinie puisque je pense, je vis, j'agis, je désire et j'aime comme si j'étais immortel. Ma volonté, ma vie, mes projets, mes désirs, mes rêves débordent constamment ma subjectivité finie. Autrement dit : le désir du tout est une constance de l'homme, mais aucune vie humaine n'épuise la totalité des « possibles », ne satisfait le désir du tout. Seule la complémentarité active entre toutes les subjectivités incomplètes, entre tous les hommes impliqués, présents, morts et à venir crée la réalité sociale totale.

Créer les conditions sociales objectives pour que toutes les subjectivités incomplètes puissent s'articuler, se concrétiser, en bref devenir complémentaires, représente le problème central de toute l'organisation socialiste de la société postcapitaliste à venir. Balandier écrit : « Le problème décisif c'est celui de la participation du plus grand nombre des acteurs sociaux aux définitions – toujours à reprendre – de la société ; le reconnaître, c'est marquer la nécessité de leur présence en ces lieux de la société où se font les choix qui la déterminent et où s'engendrent les éléments de sa signification¹⁴. » Pour Balandier, le nouveau discours n'a qu'un but : « Instaurer le contrôle mutuel de la puissance et de la création de sens¹⁵. »

Deux observations encore : cette nouvelle totalité est une totalité

ouverte. Ainsi, une base axiomatique complète n'est nullement nécessaire pour que les concepts nouveaux d'une thanatopraxis nouvelle, l'un agissant sur l'autre et tous ensemble contribuant à tisser les réseaux de significations qui constituent le discours alternatif, puissent recevoir leur sens plein et entier. Les raisonnements déductifs peuvent entrer en action et créer des sens nouveaux avant même que tous les axiomes formant la base du discours alternatif soient formulés. Il ne faut donc pas attendre que la contestation sociale ait détruit le discours dominant et imposé un discours alternatif complet pour que puisse surgir un corps de concepts utilisable pour la saisie réelle de l'objet, c'est-à-dire la fonction existentielle de la mort.

Mais d'un autre côté, la sociologie générative ne pourra pas, même si elle disposait un jour d'une base axiomatique complète, opposer à la thanatopraxis de la société capitaliste marchande, et à la surdétermination qui la gouverne, un modèle accompli de société alternative. La raison en est simple. Seule la révolution, c'est-à-dire la prise de pouvoir politique, sociale et économique d'hommes décidés à conquérir leur liberté et leur égalité, pourra restituer à la mort, donc à la vie, sa valeur destinale et son sens collectif.

Henri Michaux dit mieux ce projet :

L'Abbé : tu vas à présent aider un autre. Lui apporter les lumières dont il a besoin pour sa conduite.

Le Nouvel Arrivé : Comment ferais-je ? Moi qui ne peux m'aider moi-même, moi qui attends la lumière ?

L'Abbé : En la donnant, tu l'auras. En la cherchant pour un autre. Le frère à côté, il faut que tu l'aides avec ce que tu n'as pas... Avec ce que tu crois que tu n'as pas mais qui est, qui sera là. Plus profond que ton profond. Plus enseveli, plus limpide, source torrentielle qui circule sans cesse, appelant au partage...

Va. Ton frère attend la parole de vie¹⁶.

Comme ces îles faites de terres alluvionnaires, de troncs d'arbres et de fleurs, qui, tournant doucement sur elles-mêmes, descendent lentement le fleuve Congo, mon livre s'est enrichi en cours de route d'apports innombrables. Au Brésil, j'ai noué au cours des ans des liens de fraternité qu'aucune adversité ne dément. Il m'est impossible de remercier tous les Brésiliens, hommes et femmes, qui, par leur

intelligence généreuse, leur hospitalité et leur amitié ont fait naître ce livre. Je ne nommerai ici que mes amis les plus anciens : Ipiranga Monteiro, Nunez Perreira, Vincente Sales et Cesar Ferreira Reis au Para ; João Ribeiro Oliveira Souza au Piaui ; au Maragnan, la Noxe Clementina, le Babalorixa Jorgé, le prêtre João de Fatima, Paulo Morais Filho, Carlos Jalès et Josué Montello ; Elipido Menezès à Fortaleza ; Renato Farias, René Ribeiro, Valmir Chacon et Gilberto Freyre à Recife ; à Salvador, la Yawalorixa Olga, le Babalão Deoscoredes dos Santos et son épouse Juana, Orlando Castro-Lima, Pierre Verger, Renato Ferrais, Vivaldo Costa-Lima, Zaïde et Antonio Machado Neto, Julio Braga, Thalès de Azevedo, le père-abbé Timoteo de São-Bento, Luiz Navaro, Valdir de Oliviera, Ghuillerme Castro ; à Sao Paulo, Maria Isaura Pereira de Queiroz ; à Rio de Janeiro, Candido Mendès de Almeida, Italo Coelho, Helio Jaguaribe, Jacques Mercier, Carlos Chagas et Edson Carneiro mort en 1972. Ma dette est immense envers six savants dont les œuvres, profondément nouvelles, orientent ma propre errance sur l'océan de la nescience thanatique. Il s'agit de Roger Bastide, Georges Balandier, Vladimir Jankélévitch, Jean Duvignaud, Edgar Morin et Ferdinand Gonseth. Micheline Bonnet s'est chargée de la mise en forme des versions successives de ce livre. Je lui dois une profonde et permanente gratitude.

Ce livre n'aurait pas pu être écrit sans l'aide constante et le conseil précieux de M^{me} Erica Deuber-Pauli.

1.

André Breton, cité par Gaëtan Picon, in « André Breton », *Le Monde*, 3 novembre 1966.

2.

Roger Bastide est mort dans une clinique parisienne au moment où je terminais ce livre, à la veille de Pâques 1974.

3.

Coquilles utilisées pour la divination par les prêtres nagô ; cf. vocabulaire de termes nagô, annexe I.

4.

Bastide R., « Religions africaines et structures de civilisation », in *Présence africaine*, 1968, no 66, p. 98-99.

5.

Lévi-Strauss C., « J.-J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Jean-Jacques Rousseau*, coll. éd. de la Baconnière, Neuchâtel, p. 245.

6. Jankélévitch V., *La Mort*, éd. Flammarion, 1970.
7. Domenach J.-M., *Le Retour du tragique*, éd. du Seuil, 2^e éd. 1973.
8. Landsberg P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort*, éd. du Seuil, 1960.
9. Morin E., *L'Homme et la Mort*, éd. du Seuil, 1970 ; coll. « Points », 1977.
10. « Tout pouvoir de violence symbolique, c'est-à-dire tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre à ces rapports de force. » Bourdieu P. et Passeron J.-C., in *la Reproduction*, éd. de Minuit, 1970, p. 18.
11. La généa-logique qui a présidé à la naissance de ce livre ne se retrouve pas dans sa structure formelle : pour des raisons didactiques la mort africaine est décrite dans la quatrième partie, la mort occidentale dans la première, deuxième et troisième partie.
12. Bloch E., *Geist der Utopie*, éd. Cassierer, Berlin, 2^e éd., 1923. p. 358.
13. Sur cette notion de structure phénoménologique de la subjectivité, cf. Gonthier F., « Morale et méthode », in *Revue de science morale*, nos 12, 13, p. 57 ; Ziegler J., « Le problème de la finalité en sociologie générative », in *Cahiers internationaux de sociologie*, PUF. 1969, p. 147 s.
14. Balandier G., *Sens et Puissance*, éd. PUF. 1971, p. 299.
15. Balandier G., *op. cit.*, p. 15.
16. Michaux H., *Quand tombent les toits*, éd. GLM, 1973.

TROIS THÈSES SUR LA MORT EN OCCIDENT



Le masque de la mort

Comment l'homme perçoit-il la mort, *sa* mort, comment se la représente-t-il, à l'aide de quelles images, de quels symboles ? Question subsidiaire : quelle est, pour l'Occident, la genèse de ces représentations ?

Quelques remarques préalables : *ma conscience ne fera jamais l'expérience de sa mort, mais elle vivra sa vie durant avec une figure empirique de la mort*, celle qu'une société donnée formule à partir de la disparition graduelle de ses membres. C'est l'homme social qui construit des pyramides et des sépultures, qui imagine des rites funéraires, qui réfléchit à la mort et qui la porte en lui sa vie durant, grand blessé inguérissable du temps qui passe. C'est l'homme social qui veut en savoir le plus possible, avant qu'il n'ait lieu, sur l'événement certain qui mettra fin à son existence. Autrement dit, si la mort est appréhendée par l'intelligence, ce n'est pas sa propre mort que la conscience connaît. Elle ne connaît que la mort des autres, et de la sienne, l'angoisse d'avoir à l'affronter.

Peut-on dire, d'ailleurs, que la mort détruit mon existence ? C'est conditionné que je m'expérimente existant : je m'expérimente existant en parlant, mangeant, éprouvant le froid, le brûlant ou le chaud, aimant, désirant, souffrant, marchant, pensant. Ce que la mort détruit, ce qu'elle m'enlève d'une façon apparemment radicale, ce n'est donc pas mon existence, au sens strict, mais bien les moyens habituels connus, identifiables dont je dispose pour vérifier mon existence. D'évidence, l'événement métémpirique de ma mort, qui signifie pour ma conscience l'ultime limite de mon existence, échappe à toute analyse réflexive, donc sociologique, puisque la conscience disparaît

précisément (dans sa forme actuelle du moins) dans l'événement même qu'il s'agit théoriquement de refléter. Par contre, la mort des autres et la figure théorique de la mort, y compris de la mienne, qui m'habite et qui m'obsède ma vie durant, véhiculent une dimension éminemment pratique. Elles sont objets de sociologie.

Savoir, avec une certitude qu'aucune variation statistique n'altère, que ma vie finit, que je meurs et qu'avec moi un univers entier, celui même de ma conscience, disparaîtra, détermine de façon définitive tous les actes constitutifs de mon existence. Ainsi donc, la conscience de sa propre finitude assigne au champ du vécu et du vivable des limites précises, nécessaires et irrévocables. A l'intérieur du champ ainsi délimité, il n'existe aucune conduite, aucune norme, aucune institution ni aucune production individuelle ou collective de l'homme, de son corps, de sa pensée, de son rêve qui ne soit déterminée, façonnée, investie d'une manière ou d'une autre par l'expérience de la mort. La mort jette son ombre sur tout et sur chacun. Aucune parcelle du paysage social ne lui échappe. Aucun projet ne s'accomplit sans elle. Elle habite la dernière de nos pensées. Ainsi, la mort vient à nous sous un masque, masque dont l'habille la société qui construit notre sur-moi. La mort-agresseur possède un visage, une identité. Elle est signalée, nommée, crainte, et sa présence constante, son actualisation brusque sont pensées par nous avec une inquiétude infinie. Et si ce que nous « connaissons » un jour, c'est-à-dire notre mort, relève du domaine métémpirique, donc trans-sociologique, la manière de l'anticiper, de le penser aujourd'hui relève de la contingence irréductible des créations sociales. En d'autres termes encore, ce n'est pas notre conscience naïve qui reçoit la mort¹, c'est notre conscience construite. La mort est très précisément l'absolu en relation. Absolu, parce qu'elle détruit ou modifie, au-delà des catégories de l'entendement rationnel, le sujet qui la reçoit. En relation, parce que le sujet vit la catastrophe physiologique et la mutation ou la destruction de sa conscience différemment selon les sociétés, les époques, les classes et les cultures qui sont les siennes.

Un rappel historique et anthropologique : la conscience de sa propre mort est une conquête majeure, constitutive de l'homme. Elle marque ce tournant essentiel de l'histoire de l'homme que fut

l'émergence, à l'époque paléolithique, de l'*homo sapiens*. Les hommes des grottes obscures du mont Carmel (40 000 ans), de La Chapelle-aux-Saints (45 000-35 000 ans), du Monte Circeo (35 000 ans) creusèrent leurs premières sépultures et y installèrent leurs morts (adultes) en position assise, chevilles et poignets liés comme des fœtus en attente, promis à une seconde vie. Depuis lors, les hommes ont produit – et produisent quotidiennement – une constellation d'images variées de leur mort à venir, car la mort a fracturé une conscience qui, jusqu'alors, n'avait été qu'instrumentale. Par cette brèche ouverte se sont engouffrées des forces nouvelles et immenses qui ont transformé la perception humaine de la vie, de la mort et du monde. La sépulture traduit incontestablement un progrès de la connaissance objective.

Écoutons Morin : « La mort est non seulement reconnue en tant que fait, comme le reconnaissent les animaux (qui, de plus, sont déjà capables de “faire le mort” pour tromper l'ennemi), elle n'est pas seulement ressentie comme une perte, disparition, lésion irréparable (ce que peuvent ressentir le singe, l'éléphant, le chien, l'oiseau), elle est aussi conçue comme transformation d'un état en un autre état... Que ce soit par la présence des morts ou par la présence de l'idée de la mort hors de son événement immédiat, on peut déjà déceler chez l'homme de Néanderthal une pensée qui n'est pas totalement investie dans l'acte présent, c'est-à-dire qu'on peut déceler la présence du temps au sein de la conscience. La liaison d'une conscience de transformations, d'une conscience de contraintes, d'une conscience du temps indiquent chez sapiens l'émergence d'un degré plus complexe et d'une qualité nouvelle de la connaissance consciente². »

Plus loin Morin constate : « Tout nous indique que la conscience de la mort qui émerge chez sapiens est constituée par l'interaction d'une conscience objective qui reconnaît la mortalité, et d'une conscience subjective qui affirme sinon l'immortalité, du moins une transmortalité. Les rites de la mort à la fois expriment, résorbent et exorcisent un trauma que provoque l'anéantissement. Les funérailles, et ceci dans toutes les sociétés sapientales connues, traduisent en même temps une crise et le dépassement de cette crise, d'une part le déchirement et l'angoisse, d'autre part l'espérance et la consolation. Tout nous indique que l'*homo sapiens* est atteint par la mort comme par une catastrophe irrémédiable, qu'il va porter en lui une anxiété spécifique, l'angoisse ou l'horreur de la mort, que la présence de la

mort devient un problème vivant, c'est-à-dire qui travaille sa vie. Tout nous indique également que cet homme non seulement refuse cette mort, mais qu'il la récusé, la surmonte, la résout dans le mythe et dans la magie³. » Et enfin : « Entre la vision objective et la vision subjective, il y a une brèche que la mort ouvre jusqu'au déchirement, et que remplissent les mythes et les rites de la survie, qui finalement intègrent la mort. Avec sapiens s'amorce donc la dualité du sujet et de l'objet, lien indéchirable, rupture insurmontable, que par la suite, de mille manières, toutes les religions et philosophies vont tenter de surmonter ou d'approfondir⁴. »

Ainsi donc, mourir va procéder de la culture autant que de la nature. Faisons un saut dans la société occidentale moderne. La mort – bien que perçue entre tous les phénomènes, événements et fonctions, naturels et biologiques, comme la plus naturellement inéluctable, et la culture qu'elle engendre (la culture funéraire) comme la plus naturellement incontestée – la mort, comme n'importe quel champ de la praxis humaine, est profondément travaillée par les idéologies et les luttes de classes. Les analyses thanatiques formulées par Voltaire en fournissent des exemples saisissants. Voltaire, le premier d'entre les penseurs rationalistes, comprend que la conscience de la finitude, l'image sociale de sa propre mort inévitable constituent le référentiel intime, la racine inavouée de tout acte, de toute pensée, de tout projet des vivants. Ensuite, mieux que quiconque, parmi ses contemporains, Voltaire saisit le caractère stratifié de ces images, l'intentionnalité sociale profonde qui habite la thanatopraxis de toute société. La colère contre l'idéologie dominante de la mort, c'est-à-dire contre la fonction de domination que les membres de la classe régnante assignaient à leurs propres morts, produit chez Voltaire des analyses d'une lucidité et d'une vigueur incomparables. Il faut dire que la volonté de domination qu'exprimait la thanatopraxis de l'aristocratie française du XVIII^e siècle était particulièrement transparente : les manipulations auxquelles elle se livrait sur la personne de ses morts exprimaient une arrogance et un mépris du pauvre proprement scandaleux⁵. Pour connaître cette « expérience léguée », on peut se référer aux tableaux de Jean Dorival, d'après Bérain père, qui représentent la pompe funèbre du Grand Condé à Notre-Dame de Paris⁶. Mieux encore, à une lettre de M^{me} de Sévigné du 6 mai 1672 qui définit une sorte de typologie des « expériences mortuaires » de la classe dirigeante

française⁷ :

« On convoquait la cour et la ville, on distribuait dans les maisons et on collait aux murs de vastes affiches en “gros canons”. Le jour venu, la meilleure compagnie se trouvait réunie à l’église ; on admirait le mausolée touchant à la voûte, décoré de grandes figures, orné de mille lumières. On y voyait quatre squelettes chargés des marques de la dignité du défunt : au-dessus, les quatre arts, puis les vertus, et, tout en haut, quatre anges recevant l’âme du défunt. On se disait que Lebrun, qui avait fait le plan de la décoration, s’était surpassé. Le *Miserere* de Lulli était beau à pleurer. Venait l’orateur : on se demandait comment il allait soutenir la beauté du spectacle. Monté en chaire, il faisait des traits d’éloquence, si à propos et de si bonne grâce que tout le monde était charmé... »

La rupture de Voltaire avec l’expérience thanatique de sa classe est nette, brutale. Toute la première partie de l’éloge funéraire de Louis XV, du 25 mai 1774, est une attaque violente contre la manipulation thanatique de la classe au pouvoir : « Je ne viens point au milieu d’une pompe lugubre et éclatante mêler la vanité d’un discours étudié à toutes vanités établies pour faire illusion aux vivants, sous le spécieux prétexte de la gloire des morts⁸... » L’idéologie dominante postule la « gloire » de certains morts, de ceux justement qui, au sein de la classe au pouvoir, assument, vivants ou morts, des fonctions spécifiques. Les Condé en sont, Anne de Gonzague également, ainsi qu’Henriette de France. Contre ces morts dominants, Voltaire invoque avec ironie le fait empirique unique et incontestable : la mort est la fin brutale, immédiate et irrévocable de la vie. Tout le monde meurt, toute vie finit et si les modalités de la fin sont différentes selon les classes auxquelles appartiennent les mourants, les cadavres, eux, témoignent d’une égalité de situation réjouissante !

« Il faut vingt ans pour mener l’homme de l’état de plante où il est dans le ventre de sa mère, et de l’état de pur animal qui est le partage de sa prime enfance jusqu’à celui où la maturité de la raison commence à poindre. Il a fallu trente siècles pour connaître un peu sa structure. Il faudrait l’éternité pour connaître son âme. Il ne faut qu’un instant pour le tuer⁹. » Et dans l’Éloge, il dit magnifiquement : « Presque toutes les enfances comme toutes les décrépitudes se

ressemblent. Les premières donnent toujours quelque espérance que les secondes ôtent entièrement¹⁰. » Constamment, comme une obsession, revient ce passage du livre de Job : « L'homme né de la femme vit peu. Il est rempli de misères. Il est comme une fleur qui s'épanouit, se flétrit et qu'on écrase. Il passe comme une ombre¹¹. »

Rupture donc avec l'expérience thanatique de sa classe, mais aussi, et c'est là la seconde charge polémique que véhicule l'expérience de Voltaire, tentative désespérée et, à mon avis, ratée, pour formuler une expérience générale de la mort. Voltaire ouvre son *Traité sur l'homme* en ces termes : « L'espèce humaine est la seule qui sache qu'elle doit mourir et elle ne le sait que par expérience. » A l'expérience d'une espèce doit correspondre une conscience d'espèce. Voltaire essaiera, tardivement, de la communiquer aux serfs du Jura, du pays de Gex. Châtelain à Ferney, il asséchera les marais pestilentiels et tentera de promouvoir l'éducation égalitaire. Mais une société de classes ne permet pas que s'établisse en son sein une conscience égalitaire de la mort. Contre cette évidence, la morgue même de Voltaire et sa rage dénonciatrice d'inégalité restent impuissantes. Voltaire sera donc finalement réduit à constater les spécificités sociales de l'expérience de la mort et d'accepter la stratification antinomique qu'elle produit dans son image : « Vous entrez dans la gothique cathédrale de Paris. Vous y marchez sur de vilaines pierres mal jointes qui ne sont point de niveau. On les a levées mille fois pour jeter sous elles des caisses de cadavres. Passez par le charnier qu'on appelle Saint-Innocent. C'est un vaste enclos consacré à la peste. Les pauvres qui meurent très souvent de maladies contagieuses y sont enterrés pêle-mêle ; les chiens y viennent quelquefois ronger leurs ossements. Une vapeur épaisse, cadavéreuse, infectée s'en exhale. Elle est pestilentielle dans les chaleurs de l'été, après les pluies. Et presque à côté de cette voirie est l'Opéra, le Palais Royal, le Louvre des rois... Paris sera encore longtemps un mélange bizarre de la magnificence la plus recherchée et de la barbarie la plus dégoûtante¹². »

Résumons provisoirement : la mort est un événement entaché d'ambiguïté : naturel, transclassiste, comme la naissance, la sexualité, la faim, la soif ou le rire ; social, comme n'importe quel épisode de la praxis humaine ; mais aussi culturel, perçu, vécu sous une apparence qui doit servir à l'expliquer et à le justifier. Nous mettons ici le doigt sur le mécanisme culturel. Cet événement arrive à

tous les hommes, de toutes les classes et de toutes les nations, mais il leur arrive dans des situations sociales spécifiques, il est déterminé pour chaque homme par son appartenance de classe, de famille, de nation, de culture et de religion. Chaque homme pense sa mort et celle des siens, chaque homme meurt sa mort, et cette mort, irréductible à aucune autre, est largement prédéterminée. Or, j'entends dire que la mort est naturelle, que devant elle tous les hommes sont égaux. C'est qu'en disant cela, le discours attache à la mort des significations universelles, transcendantes par rapport aux pratiques réelles de la mort, qui servent à justifier la mort comme naturelle, donc à masquer l'absence d'égalité face à la mort, à déguiser l'inégalité des chances de vie pour les hommes, à les faire accepter comme naturelles (la fatalité), c'est-à-dire au bout du compte à faire apparaître comme naturel et inévitable un système de vie fondé sur l'inégalité.

Il n'y a pas d'égalité devant la mort. Des exemples s'il en faut : en France, l'espérance de vie d'un manœuvre de 35 ans est de 7 ans inférieure à celle d'un instituteur du même âge ; le contact avec les matières chimiques dangereuses, les cadences épuisantes font, qu'à 45 ans, deux ouvriers spécialisés sont morts du cancer contre un seul cadre supérieur¹³. La misère physiologique des parents détermine les chances de vie, les modalités de mort des enfants. Même prédétermination radicale au niveau de l'appartenance régionale, nationale, continentale : naître aujourd'hui au Bangladesh signifie être promis à une mort rapide et atroce ; naître en Palestine, c'est s'exposer à la guerre ; mais l'Europe assure au plus grand nombre une espérance de longue vie.

L'image de la mort, les représentations que les hommes se font d'elle sont nécessairement d'origine sociale, donc investies, travaillées, pétries par l'expérience d'âge, de classe, de région, de climat, de culture, de lutte et d'utopie. L'image de la mort est une image stratifiée. Mais allons plus loin : les images de la mort en Occident sont des images de classe. Toutefois, la classe capitaliste dominante cherche à imposer aux classes qu'elle domine ses propres images du réel. Ces images procèdent d'une stratégie sociale précise ; la classe dominante les utilise comme une violence symbolique, comme des armes de persuasion, d'influence, de mensonge, bref : de domination. Elle élimine les images qui ne servent pas cette stratégie et qui risqueraient de mettre en cause sa propre pratique de domination.

Nous le verrons : ces images éliminées sont refoulées dans l'inconscient collectif et resurgissent sous forme de « cultures de pacotille », de « cultures de la camelote » (Voir [ici](#)). En attendant, la violence symbolique opère : « Tout pouvoir de violence symbolique, c'est-à-dire tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre à ces rapports de force¹⁴. » En ce qui concerne la mort aujourd'hui, la stratégie culturelle de la classe dominante est réussie, puisque, grâce à l'image de la mort naturelle et universelle qu'elle produit et impose aux classes dominées, elle interdit à celles-ci de formuler et d'imposer comme vraie l'image qui exprimerait leur propre expérience de la mort qui est une expérience de classe et dont la figure antagonique servirait comme une arme de conscience et de révolte. Mais la classe dominante – pas plus que n'importe quel autre groupe humain – ne produit à chaque moment des images nouvelles, contemporaines, adéquates, justes par rapport à sa praxis. Les images qu'elle manie procèdent de modèles, des traditions et de l'héritage culturel tout autant que de la création synchronique. Ces images ont leur temps propre. Elles se succèdent, elles sont produites à l'intérieur d'un champ proprement culturel, qui tend à s'autonomiser par rapport aux pratiques réelles, ou dont les liens avec les pratiques réelles tendent à s'effacer ; ce qui les rend très efficaces entre les mains de la classe dominante, qui peut aisément les faire passer pour vraies et valables pour tous et empêcher de faire voir combien elles contredisent les pratiques.

Autrement dit, la plupart des symboles – y compris l'image de la mort – qu'utilise la classe capitaliste dominante sont les produits, non pas d'une simple praxis de classe, mais d'un processus infiniment plus complexe. Bourdieu l'explique : « L'histoire de la vie intellectuelle et artistique des sociétés européennes peut être comprise comme l'histoire des transformations de la fonction du système de production des biens symboliques et de la structure même de ces biens qui sont corrélatives de la constitution progressive d'un champ intellectuel et artistique, c'est-à-dire de l'autonomisation progressive du système des relations de production, de circulation et de consommation des biens symboliques¹⁵. » Et plus loin : « A mesure qu'un champ intellectuel et artistique tend à se constituer (en même temps que le corps d'agents

correspondant – soit l'intellectuel par opposition au lettré et l'artiste par opposition à l'artisan) en se définissant par opposition à toutes les instances pouvant prétendre légiférer en matière de biens symboliques au nom d'un pouvoir ou d'une autorité qui ne trouve pas son principe dans le champ de production lui-même, les fonctions objectivement imparties aux différents groupes d'intellectuels ou d'artistes, en fonction de la position qu'ils occupent dans ce système relativement autonome de relations objectives, tendent toujours davantage à devenir le principe unificateur et générateur (donc explicatif) de leurs prises de position et, du même coup, le principe de la transformation au cours du temps de ces prises de position, d'abord dans l'ordre de l'esthétique, mais aussi de la politique¹⁶. »

Comment situer historiquement la constitution de ce champ de significations autonome ? Il est corrélatif de l'apparition, à la Renaissance, d'une catégorie distincte d'intellectuels et d'artistes de plus en plus enclins à ne reconnaître d'autres règles que celles de la tradition intellectuelle ou artistique. C'est à eux qu'est désormais dévolue la production d'images comme instruments de légitimation symbolique du pouvoir économique ou politique¹⁷. Le succès, la durée des images ainsi produites dépendent de leur capacité de s'imposer comme légitimes. En ce qui concerne la mort, les représentations et les images impliquées dans le discours dominant sont encore aujourd'hui celles qui procèdent de l'idéologie humaniste élaborée à la Renaissance et dont la légitimité universelle continue de trouver des défenseurs parmi les intellectuels et les artistes. Bien plus, cette légitimité se trouve consolidée extraordinairement, comme dit Bourdieu, dans le marché contemporain des biens symboliques ; marché de plus en plus divisé et spécialisé, de plus en plus massifié aussi, il est notamment représenté, pour la mort, par l'industrie funéraire et les pompes funèbres, qui font proliférer des images que personne ne songe à mettre en cause, alors qu'elles n'expriment plus rien de la praxis de la société capitaliste occidentale. La praxis de classe peut changer, le discours continue à se développer comme mû par une logique propre. Ainsi, le discours humaniste couvre, masque les stratégies sociales les plus diverses, les plus éloignées de son lieu d'origine social. Car ce que le discours humaniste dit, il prétend le fonder comme une loi universelle de la nature humaine, alors qu'il ne s'agit que d'une règle du cosmos culturel qu'il produit.

La coupure épistémologique, c'est-à-dire l'éclatement du champ philosophico-religieux médiéval et le commencement de la lente élaboration de la nouvelle culture humaniste, se situe en Italie au cours du ^{xv}^e siècle. Au Moyen Age la mort était, bien sûr, la fin de la vie terrestre, mais surtout le commencement de l'aventure destinale finale. La promesse de la vie éternelle recueillait, prolongeait, amplifiait le destin humain. Le discours humaniste qui naît des découvertes et des rapports de production nouveaux, consécutif à la lente émergence du capital comme principale force de production, dit exactement le contraire. Vivant, l'homme peut presque tout. Mort, il n'est plus rien ; car la mort interrompt le projet prométhéen d'un homme décidé à transformer le monde et son propre destin. La mort à l'époque de l'humanisme n'est plus, malgré la résistance de l'Église, un tremplin vers autre chose. Le discours va s'hypertrophier par rapport à l'homme qui vit ; il va progressivement se taire sur l'homme mort et sur l'homme qui meurt.

Emmanuel Kant, neuf jours avant sa mort, malade, presque aveugle et tremblant d'épuisement, tint à accueillir son médecin et à le faire asseoir selon les règles de la courtoisie, et cela au prix d'un immense effort : « Das Gefuehl fuer Humanitaet hat mich noch nicht verlassen » (le sens de l'humanité ne m'a pas encore abandonné). Panofsky constate : plus que la politesse que le mot d'humanité signifiait au ^{xviii}^e siècle, il exprime ici bien plus profondément « l'orgueilleuse et tragique conscience que prenait l'homme du contraste entre des principes qu'il approuvait et s'imposait et son ultime sujétion à la maladie, au déclin, à toute la négativité qu'implique enfin le mot de "mortalité"¹⁸ ».

Nous le verrons au chapitre des conclusions : dire que le passage au socialisme, c'est-à-dire la destruction de la classe capitaliste marchande et la réorganisation de la société en fonction des principes communautaires, changera, de ce seul fait, la thanatopraxis de la société occidentale est évidemment une erreur. Nous venons de loin, et toute révolution nouvelle, serait-elle socialiste, vient s'inscrire aussi dans ce champ culturel autonome qu'elle recueille, qu'elle doit briser, transformer, « révolutionner » à son tour.

Résumons : les traditions humanistes, qui s'exercent à l'intérieur de

la chaîne des images, cautionnent la croyance en leur validité universelle, masquent leur caractère de classe, les naturalisent et les imposent avec d'autant plus de force qu'elles constituent les instruments de tout le système de violence symbolique exercée par la classe capitaliste au pouvoir.

Il faut établir ici une mise au point essentielle : ces images sont d'origine sociale, de classe, historique ; de plus, elles sont produites à l'intérieur d'un champ culturel à structure spécifique qui a aussi son histoire. Comparer le traitement de la mort dans le candomblé de la diaspora africaine du Brésil avec la thanatopraxis de la société capitaliste marchande d'Occident ne servirait à rien, si je ne situais ces deux systèmes symboliques spécifiques dans leur histoire et leur champ culturel respectifs. Il ne s'agira donc pas de proposer le système africain comme modèle. C'est en cherchant à comprendre comment opère à l'intérieur du candomblé le mécanisme culturel qui rend justice de l'homme devant la mort et qui l'arme du même coup d'une force symbolique étonnante, que nous sommes conduits, comme par nécessité, à interroger ce mécanisme dans notre culture. Dans l'élaboration de mon livre, la mort africaine a agi comme moyen de prise de conscience, comme instrument pour la formulation d'une hypothèse critique que nous entendons développer maintenant. Elle ne sert ni de recette culturelle ni d'exutoire à mes rêves nostalgiques.

-
1. Exception faite de l'enfant qui meurt en bas âge.
 2. Pour les sépultures paléolithiques, cf. Morin E., *Le Paradigme perdu*, éd. du Seuil, 1973, p. 109.
 3. *Ibid.*, p. 111-112.
 4. Morin E., *op. cit.*, p. 112.
 5. L'importance politique que la classe dirigeante assignait elle-même à cette manipulation des morts est attestée par ce fait : il nous reste 18 oraisons funèbres d'Henri IV, 53 de Louis XIV, 21 d'Anne d'Autriche, 9 du Grand Dauphin, 21 du duc de Bourgogne ; l'inventaire est de Doumic.
 6. Tableaux reproduits in Bossuet, *Oraisons funèbres*, édition et

commentaires de Jacques Truchet, éd. Garnier-Flammarion, 1961.

7. Texte reproduit et annoté par René Doumic, in préface Bossuet, *Oraisons funèbres*, éd. Aristide Quillet, Strasbourg, 1928, p. 6.
8. Voltaire, « Éloge funéraire à Louis XV du 25 mai 1774 », édité in *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade, avec les pièces originales et les preuves*, Neuchâtel, 1776.
9. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. Kehl, vol. XXXXI, p. 100.
10. Voltaire, *Éloge funéraire à Louis XV*, op. cit.
11. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. XXXXI, éd. Kehl, p. 74. Dans ce volume se retrouve aussi l'étonnant calcul de Voltaire qui fixe à 22 ans l'attente de vie des Français.
12. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. XXXX, p. 18 s.
13. Chiffres cités in *le Nouvel Observateur*, numéro du 23 décembre 1974, p. 51.
14. Bourdieu P., Passeron J.-Cl., *La Reproduction*, op. cit., p. 18.
15. Bourdieu P., « Le marché des biens symboliques », in *l'Année sociologique*, 1972, p. 49.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. Cité par Panofsky Erwin, in *l'Œuvre d'art et sa Signification*, éd. Gallimard, 1971.

Le cannibalisme marchand

L'homme d'Occident est désormais marchandise. Il est logé dans des ensembles infects, parqué dans des silos de béton, comme une marchandise, entreposé, classé, numéroté. Les cités satellites détruisent ce qui reste des villes d'Europe aux visages autrefois connus. L'univers marchand des banquiers et des promoteurs envahit les cités, ravage jusqu'à la moindre pierre. Le langage, lui aussi, suit le mouvement général qui mène à l'anonymat. Les systèmes symboliques se meurent. A leur place se déploient des systèmes indigents, des balbutiements phonétiques tels qu'en emploient les personnages, effrayants de réalité, des films de Jean-Luc Godard. Ces nouveaux systèmes de sons n'expriment, au sens précis du terme, plus rien. Ils sont tout juste bons, semble-t-il, à maintenir entre les hommes le minimum indispensable de signes utiles à la production, à la distribution et à la consommation des marchandises. Même l'argent aujourd'hui est anonyme. L'argent, autrefois, était le « sang des pauvres ». Dans la société capitaliste classique, son accumulation entre les mains de quelques-uns était le signe visible de l'exploitation, de la misère, de l'écrasement de la multitude :

Objet d'affection, source de mésalliances, de drames quotidiens multiples, l'argent était alors porteur de valeurs existentielles. Aujourd'hui, même la marchandise, même l'argent, son incarnation parfaite, ont perdu toute individualité. La marchandise est devenue simple référentiel d'une course démente et circulaire à la production, à la consommation, à la reproduction puis reconsommation des biens, qui, dans cette

On commence à s'habituer à la massification orientée des existences multiples des hommes. Le lavage des cerveaux, que ce soit par la propagande d'État ou par la publicité énorme et indigente du secteur privé n'étonne plus personne. Ces agressions quotidiennes et infiniment habiles ont eu, depuis longtemps, raison de l'intelligence spécifique de nombreux hommes. On aurait pu penser qu'au moins le corps, dernier bastion de l'individualité concrète des êtres, avec ses circuits mystérieux, ses organes cachés, sa vie secrète, resterait soustrait au cannibalisme marchand. Erreur. Les reins, le cœur, les poumons et, bientôt, le foie deviennent marchandises. Les organes essentiels de l'homme sont aujourd'hui achetés, vendus, transplantés, stockés, commercialisés. Des catalogues illustrés d'organes à vendre circulent dans l'univers hospitalier américain³. Des banques et des bourses d'organes fonctionnent à rendement croissant. Marchandise suprême, le corps humain, vivant ou mort, intègre désormais le circuit, vide de sens, des choses produites, consommées, reproduites et reconsommées. Le parcours de ce circuit dévastateur et son accélération progressive semblent devenir l'unique but d'une société privée de la conscience de sa propre finitude. Cette accélération elle-même crée une situation radicalement nouvelle. Roger Bastide la définit : « L'accélération de l'histoire entraîne une discontinuité fondamentale de la trame de nos vies, remplace les évolutions lentes par des mutations brutales, forçant l'individu à mobiliser sans arrêt ses énergies et, s'il en a suffisamment, à lutter contre l'imprévu des changements ou la multiplication des ruptures par le recours soit à la névrose compensatoire, soit aux structures rigides de la psychose, afin d'abolir le traumatisme du changement sans repos. » Et plus loin : « Impersonnalité des relations humaines, indifférence affective et isolement dans les grandes métropoles, sexualité réduite à la fornication, fragmentation de nos comportements quotidiens par suite de notre appartenance à des groupes multiples qui nous imposent souvent des rôles contradictoires, perte du sentiment de notre engagement dans le monde social, comme aussi de notre sentiment d'identité personnelle, masculinisation de la femme, féminisation de l'homme, massification de l'individu, accroissement de l'ensemble de nos dépendances au lieu de la conquête de notre autonomie⁴. »

La société marchande modèle notre personnalité selon le type même de la schizophrénie.

Visiblement, la société occidentale ne sait que faire de ses morts. Une intime terreur préside aux rapports qu'elle entretient avec ces « étrangers ». Voici des corps qui, brusquement, cessent de produire, arrêtent de consommer. Voici des masques qui ne répondent à aucun appel, résistent à toutes les séductions, refusent obstinément et comme en triomphe de répondre aux ordres, de donner la moindre prise aux flatteries et aux corruptions subtiles que, d'ordinaire, la société marchande utilise pour gouverner les vivants. Pis que cela : les morts témoignent entre eux d'une *rigoureuse solidarité*. Ils sont en effet parfaitement égaux les uns par rapport aux autres. Étranges contemporains, ces morts ne se laissent classer nulle part, et leur comportement gêne prodigieusement la belle machine productrice de biens inutiles qui est la principale raison d'être de la société d'exploitation. Événement quasi clandestin, la mort de nos semblables est refoulée par le groupe aux confins extrêmes de l'existence collective. Au niveau des conduites, une même misère apparaît : dans les cités industrielles, les hommes meurent en cachette, honteusement. L'intime refus de considérer ce corps muet qui, brusquement, cesse de produire et de consommer, préside à une des opérations les plus efficaces que la société d'exploitation ait inventées. Tout est mis en œuvre pour que les vivants ne se rendent compte de rien. En quelques heures, leur présence est effacée, leur corps emmené, leur souvenir figé. Le bruit de la ville masque la terreur. Mêlé au trafic, un convoi traverse la ville. Un enclos réservé l'accueille. Derrière la haie : une fosse ouverte. Quelques paroles au bord de la tombe, toujours les mêmes d'ailleurs, d'une insignifiance et d'une banalité qui sont comme une ultime agression. Un changement de registre civil, une distribution de biens, simple ou compliquée, c'est tout. Le cimetière lui-même pose problème, le sol urbain étant coûteux et le système de la maximisation de la rente foncière n'admettant guère le gaspillage. Aussi, pour gagner de la place, la société marchande préfère-t-elle brûler les morts. Le jour viendra peut-être où une technique nouvelle permettra de se passer d'urne et, en même temps, des quelques centimètres carrés de terrain qu'elle réclame.

Cette société, qui expulse avec tant d'efficacité ces « étrangers » qui brusquement cessent de lui obéir, confie à des spécialistes le

traitement des mourants et des morts. Dans les hôpitaux américains, il existe depuis peu la nouvelle profession de *thanatologiste*. Il s'agit de fonctionnaires dont la charge consiste à aider les hommes à mourir sans bruit. Un des plus célèbres d'entre eux, Carl A. Nighsworth, vient d'ailleurs de mourir à son tour d'une crise cardiaque, à 39 ans, le 13 mai 1972, à Chicago. Nighsworth exerçait au Billings Hospital de Chicago⁵. Aux abords des cimetières, les entreprises mortuaires prolifèrent. Elles offrent leurs services par voie d'annonce. La société marchande tire profit même de la mort. Mourir devient ainsi une simple transaction ordinaire, un acte que les vivants peuvent intégrer à leur plate conscience de consommateurs⁶. La société des vivants se trouve ainsi débarrassée de sa vocation première, celle de dresser une sépulture aux morts, celle aussi de restituer dans la succession fuyante des actes un sens continu aux existences des hommes.

Il nous faut examiner le devenir diachronique de l'interdit de la mort. Ariès écrit⁷ : « Pendant le dernier tiers du siècle (i.e. du XIX^e siècle) un phénomène énorme s'est produit qu'on commence seulement à apercevoir : la mort, cette compagne familière, a disparu du langage, son nom est devenu interdit. A la place des mots et des signes que nos ancêtres avaient multipliés, il s'est répandu une angoisse diffuse et anonyme. »... « On serait tenté d'admettre que l'interdit qui frappe aujourd'hui la mort est un élément structural de la civilisation contemporaine. L'effacement de la mort du discours et des moyens familiers de communication appartiendrait, comme la priorité du bien-être et de la consommation, au modèle des sociétés industrielles. Il serait à peu près accompli dans la vaste zone de modernité qui recouvre le Nord de l'Europe et de l'Amérique. Il rencontrerait au contraire des résistances là où subsistent des formes archaïques de mentalité, dans les pays catholiques comme la France et l'Italie, protestants comme l'Écosse presbytérienne ou encore parmi les masses populaires des pays techniciens. Le souci de la modernité intégrale dépend en effet autant des conditions sociales que géographiques, et, dans les régions plus évoluées, il est encore restreint aux classes instruites, croyantes et agnostiques. Là où il n'a pas pénétré, persistent les attitudes romantiques devant la mort... » Et plus loin : « Il s'agirait toutefois de survivances qui font illusion parce qu'elles affectent encore la population la plus nombreuse, mais qui sont menacées. Elles seraient promises à une régression inévitable en même temps que les

mentalités arriérées auxquelles elles sont associées. Le modèle de la société future leur sera imposé et achèvera l'évacuation de la mort déjà commencée dans les familles bourgeoises, qu'elles soient progressistes ou réactionnaires⁸. »

Ce schéma du déterminisme évolutionniste me paraît incompatible avec la vue de la diachronie que propose la sociologie générative. Les termes de moderne et d'archaïque, termes qui, chez Ariès, désignent des étapes sur une ligne évolutionnaire ; l'archaïsme qui survit parfois en pleine modernité, et la modernité, étape pleinement actuelle, sont maniés de façon différente par la sociologie générative. Ariès limite son investigation aux sociétés occidentales, notamment à la société française et à la société américaine du Nord. Il ne parle pas des Nagô. L'aurait-il fait qu'il aurait certainement qualifié leur société d'archaïque. Une première lecture hâtive des deux paysages sociaux européen et nagô donnerait raison à Ariès. Une lecture plus approfondie, par contre, suggère une réalité différente. Un rapport autre que celui de l'archaïque et du moderne, de l'avant et de l'après, s'instaure en effet entre les discours coexistant dans une même société globale mais régissant des segments différents de cette société. A l'intérieur de la société globale brésilienne, le discours nagô ne fait pas figure de discours archaïque face au discours occidental moderne, manié par la bourgeoisie blanche. Les deux discours ne viennent pas de la même source. Leurs racines historiques sont différentes et nous ne saurions les ranger sur une même ligne d'évolution ascendante. Le vecteur indiqué par Ariès ne les habite pas de la même manière. Cependant, les deux discours agissent violemment l'un sur l'autre. Ils ne coexistent pas passivement. Leur concurrence est intense. Ils se disputent quotidiennement l'esprit des hommes. Le discours blanc s'impose par la répression policière, la contrainte sociale et le système scolaire. Le discours nagô prend sa revanche clandestine lorsque des Blancs, ravagés par l'angoisse de leur mort, viennent consulter les grandes Yawalorixa du candomblé, généralement de nuit. Georges Balandier appelle ce processus « le recours à la contre-modernité⁹ ». Dans une telle situation, qui, elle – répétons-le –, n'est pas réductible au schéma d'analyse, évolutionniste d'Ariès, quels peuvent être les rapports entre « société archaïque » et « société moderne », entre le traitement privilégié de la mort et son interdit ? Balandier répond : « Le discours archaïque devient, par rapport au discours moderne, un

moyen de la critique sociale¹⁰. » Prenons un autre exemple : le discours chrétien est le principal résidu archaïque cité par Ariès. Le Christ apparaît vivant aux apôtres. Il se manifeste de nombreuses fois après sa mort physique. Les pêcheurs, les artisans, les ouvriers de Galilée ont les reins solides, la tête bien plantée sur les épaules. C'est la négativité de la mort du Christ, c'est-à-dire le retour parmi eux du Christ vivant et pourtant crucifié devant leurs yeux (en ce qui concerne Jean en tout cas), qui seul arrive à les convaincre de l'abolition de la mort, donc, de la résurrection. Mais il y a plus : une lointaine apparition ne leur suffit pas. Le Christ, mort et revenu, doit manger avec eux, boire avec eux et marcher à leur côté le soir, sur la route d'Emmaüs. Thomas est un homme admirable, un vrai rationaliste. Il refuse de croire même à ses propres yeux. Il exige la négativité totale. Pour se convaincre de la présence effective de ce Christ crucifié et cependant vivant, en face de lui, il lui faut mettre les mains sur le corps martyrisé. Il veut toucher les plaies, vérifier de ses doigts les blessures mortelles que les bourreaux romains ont infligées. Pas de corps transfiguré, pas de blessures guéries. C'est bien la négativité pure, c'est-à-dire une personne morte passée à la vie. Gageons que si Thomas n'avait pas vérifié de ses mains les blessures du Christ, aucune parole, aucun phénomène de substitution, aucune image ne l'aurait convaincu.

Or, il est évident qu'on ne saurait renvoyer, comme le fait Ariès, à une simple étape du devenir historique de la société industrielle ce discours chrétien « archaïque ». Au sein même de la société française contemporaine se maintiennent des représentations, des symboles, un discours chrétien puissant. Pour des centaines de milliers d'hommes et de femmes, il n'est ni souvenir ni phantasme résiduel, il est une arme de combat et de revendication de vie contre le non-savoir organisé de la société marchande triomphante.

Hertz, le premier parmi les sociologues français, a essayé de reconstituer le paysage fragmenté des différentes thanatopraxis françaises. Mais il fut tué à Marcheville, dans la plaine de la Woëvre, le 13 avril 1915. Il avait commencé à rédiger sa *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* dès sa sortie de l'École normale supérieure en 1904. Elle parut une première fois en 1907

dans *l'Année sociologique*, première série, volume XV. Il la retravaillait à la veille de son départ sur le front. Elle parut en 1928 aux Presses universitaires. Voici – en résumé – la théorie de Hertz : La société marchande, comme de nombreuses autres sociétés d'ailleurs, n'a pas un temps unitaire. Elle vit sous un régime de temps multiples, segmentaires. Malgré l'action unificatrice de la marchandise, même une société capitaliste avancée, comme c'est le cas pour la société française, par exemple, garde longtemps encore des zones d'ombres, réfractaires à la rationalité nouvelle et unitaire. En bref, la réification des relations sociales, et notamment des rapports que l'homme entretient avec sa mort, ne transforme pas au même rythme, avec la même efficacité et la même rapidité toutes les relations dans toutes les régions d'un paysage social donné. Georges Balandier pense même que les rapports que l'homme entretient avec sa mort sont parmi les rapports qui résistent le plus durement et le plus longtemps au processus finalement triomphant de la réification. Balandier, qui est responsable de la redécouverte et de la réédition des œuvres de Hertz écrit dans sa préface : « S'il est vrai que la prohibition de l'inceste est le point de passage de la nature à la culture, les prescriptions régissant le traitement de la mort ont servi à bloquer l'issue qui ouvre sur la déculturation¹¹. » Plus d'un demi-siècle a passé depuis la mort de Hertz. La réification des sociétés marchandes d'Occident a fait des progrès gigantesques. Et là où Hertz, notamment à partir de la page 75 de l'édition de 1970, croit découvrir dans un champ sémantique européen délabré des îlots préservés d'expériences individuelles, spécifiques, irréductibles de la mort, il n'existe aujourd'hui, pour ainsi dire, plus rien. La marchandise règne sans partage, à Paris comme à Genève. Il serait illusoire de vouloir inventorier des vestiges devenus illisibles et de chercher dans un champ de ruines la trame secrète d'une expérience significative, collective ou individuelle de la mort.

La société marchande d'Occident a fait de l'expérience thanatique un résidu méconnaissable : la mort elle-même est réduite à un simple trutage de formes. Il ne se passe plus rien, au sens strict du terme. L'homme-chose perçoit la mort comme l'échange d'une position arithmétique contre une autre dans le réseau référentiel. Tout contenu sémantique autonome de la mort a disparu. La mort n'est plus un destin. Elle n'existe plus que par rapport à un système de production, d'échange et de consommation de marchandises. La mort, statut prévu

par le système, même le plus discriminé possible, est devenue l'état de non-consommation, de non-production. Le mort est le disparu. La seule indétermination subsistant est l'heure et la date du passage d'un statut à un autre. Apparemment, la puissance structurante du système est ici mise en échec. *Dying as a non scheduled status passage* est le titre de l'étude de Glaser et Strauss¹². A y regarder de plus près, cependant, on voit que cet échec est tout relatif. Un nouveau mécanisme et, avec lui, un concept inédit apparaît aujourd'hui dans la société nord-américaine, le concept du *death-control*. Par exemple, dans les sociétés industrielles avancées, on estime à environ une centaine les urémiques dangereusement atteints par chaque million d'habitants. En France, les équipements collectifs existant, notamment le rein artificiel, permettent de sauver environ 30 % des malades. Aux États-Unis, ce taux est de 36 %. Or, dans la majorité des cas, la transfusion répétée du sang au moyen des appareils de dialyse rénale permet au malade qui bénéficie de ce traitement de reprendre une vie professionnelle et familiale normale¹³. L'exemple du rein artificiel n'est qu'un exemple du *death-control*¹⁴ parmi beaucoup d'autres. Dans de nombreux domaines, la pratique quotidienne de la médecine occidentale conduit à des carrefours semblables. La société marchande opère un choix permanent entre les divers investissements qui se proposent à elle. Il faut croire que le rein artificiel, le poumon d'acier ou encore de nombreuses autres installations thérapeutiques ne sont pas actuellement parmi les investissements à rentabilité élevée. S'il en était autrement, on comprendrait mal le sous-équipement médical dont souffrent une majorité de cliniques et hôpitaux de France, de Suisse et d'ailleurs. A partir de ce premier choix économique qui, répétons-le, conditionne toutes les autres décisions à venir, le médecin choisit parmi les candidats à la guérison de sa clinique ceux qui vont mourir et ceux qui vont vivre. Comment s'effectue ce choix ? Secret médical. Réponse commode. Pierre Chaunu, qui, à Paris, mène des recherches similaires à celles menées aux États-Unis par Strauss et Glaser, donne une réponse plus précise : « L'égalité devant la mort est un mythe. L'échéance avance ou retarde au gré d'horloges qui s'appellent conditions sociales, économiques et politiques¹⁵. » Philippe Simonot est plus explicite encore : « La société dans des domaines croissants pratique déjà une sorte d'euthanasie collective et clandestine, d'autant plus injuste que souvent, dans le choix implicite

des survivants, le critère argent joue un rôle exorbitant¹⁶. » Par le death-control, la société capitaliste marchande révèle, pour la première fois dans la pleine transparence, les véritables paramètres de sa praxis¹⁷. Il s'agit ici d'un death-control explicite. Le death-control implicite est pratiqué et a été pratiqué de tout temps par les classes dirigeantes des régimes les plus divers. Pizarro élabore un régime du travail minier au Pérou qui fixe une durée de vie du travailleur évaluée à cinq ans. Verger indique un temps de vie moyen de sept ans pour tout esclave agricole déporté dans le Reconcavo de Bahia. Le général Pinochet, en abolissant les syndicats et en instaurant la pénurie alimentaire pour les classes pauvres, abaisse sciemment la durée moyenne de vie des travailleurs chiliens et celle des enfants issus des classes pauvres.

Rappelons-le : la première de nos thèses démontrait le caractère social de toute expérience de la mort. La seconde postule la généralisation de la parole thanatique de la société marchande et de son « vide de sens » par la réification progressive des relations constitutives du processus sociétal. Or, aussi réifiée que soit une société, aussi chosifiés que soient les rapports entre les hommes qui la constituent, ces hommes continuent à mourir. Même privés de la claire conscience de leur mort, ils continuent à penser obscurément, à rêver et à craindre leur fin certaine. Ils se dressent, se révoltent, se battent contre elle. J'analyserai plus tard le discours hospitalier américain : malgré une stratégie presque parfaite d'occultation de la mort, nous y verrons, qu'à un moment précis de l'agonie, presque tous les mourants tentent, dans un ultime moment de violence muette, d'arracher les tuyaux qui les relient aux appareils de survie afin de récupérer un droit unique que la société leur refuse, celui de vivre leur propre mort.

Aux abords de ce champ fermé, au-delà de l'image réifiée, à la lisière du symbole, se constitue une conscience muette. Cette conscience se signifie constamment. Elle le fait de façon sauvage, chaotique et violente. Pour accéder à la parole, elle utilise toutes les ruses, toutes les révoltes et toutes les armes qu'une société, habitée par l'obsession de la marchandise, tente de lui ravir sans cesse. Dans notre société occidentale, c'est par le truchement du deuil pathologique, par l'angoisse non socialisée et par la folie que s'expriment le plus clairement la réalité de la conscience muette. Plus le symbole est

faible, plus l'image qui prédomine dans la société est vidée de son sens originel, plus ils se trouvent l'un et l'autre agressés par la muette conscience de l'homme. Thomas Dylan, voyant mourir son père, s'écrie :

*Do not go gentle in that good night
Old age should burn and rave at close of day,
Rage, rage against the dying of the light*¹⁸...

Tout silence est bordé de murmures ; aussi dévastatrice et apparemment irrésistible que soit son efficacité technique, aucun discours ne peut jamais évacuer totalement tous les événements qui sont en contradiction avec son projet dominant et déclaré. La mort en est l'exemple radical. Des sub-cultures naissent dans les sous-sols de la société industrielle. Elles accordent au phénomène thanatique un traitement privilégié. Sur la côte ouest du plus rationalisé, du plus électronisé et du plus grossièrement puissant des pays industriels de la planète, des cultes de la mort compliqués font aujourd'hui leur apparition¹⁹. La nuit parisienne est peuplée de revenants. En plein Paris, les défunts reviennent la nuit. Ils président jusqu'à l'aube à d'étranges dialogues avec les vivants, se réunissant dans certaines arrière-boutiques de Montmartre. Par des prophètes nocturnes et leurs disciples fidèles, les morts sont célébrés dans la plupart des cimetières des grandes métropoles occidentales. Le cimetière du Père-Lachaise se transforme dès la tombée de la nuit en un univers hallucinant où s'exercent toutes les perversités sexuelles et toutes les pratiques de récupération occultes²⁰.

Une réserve s'impose. Les rituels nocturnes observés par Dansel au Père-Lachaise ou les célébrations thanatiques que pratiquent certaines communautés californiennes ne récupèrent pas, dans leur ensemble, une « vérité » de la mort que le discours officiel réprime. Les cultures souterraines, cultures de récupération d'événements expulsés du discours de la société officielle, constituent des cultures indigentes, des cultures de la misère animées par des hommes visant bas et court. Ces cultures de la nuit sont résiduelles non seulement par rapport aux éléments qu'elles traitent dans leur discours mais aussi par rapport à la rigueur analytique qu'impose le discours officiel. Le refus du mensonge ne suffit pas pour récupérer la vérité. Au sein de chaque

conscience collective, il existe une zone d'immaturité virtuelle. Les corridors souterrains de notre société de consommation et d'inégalité sont peu fréquentés par les sociologues. Par contre, nombre d'écrivains et de peintres s'y aventurent. L'un des plus perspicaces, aujourd'hui, est Witold Gombrowicz. Décrivant les mécanismes de causalité de la conscience collective, Gombrowicz dit : « L'immaturité n'est pas toujours innée ou imposée par les autres. Il existe aussi une immaturité vers laquelle nous fait basculer la culture. Lorsqu'elle nous submerge, lorsque nous ne réussissons pas à nous hisser à sa hauteur... L'homme tourmenté par son masque se fabrique à son propre usage et en cachette une sorte de sous-culture. Un monde construit avec les déchets du monde supérieur de la culture. » Et Gombrowicz ajoute : « Un monde de la camelote²¹. »

Au lieu d'imposer une conduite collective qui serait la catharsis des conflits, des obsessions, des angoisses qui nous habitent, la société capitaliste marchande rejette la catastrophe thanatique, entraînant, comme le prouvent des recherches psychiatriques récentes, des effets névrotiques désastreux dans la vie quotidienne des hommes²². Ces recherches démontrent en même temps les chances d'une vie meilleure que procurent à leurs membres la plupart des sociétés africaines, grâce, à coup sûr, à leur acceptation sociale et existentielle de la mort. René Ribeiro, anthropologue et psychanalyste à Récife, constate que la majorité des névroses, des maladies mentales et des troubles psycho-nerveux qui affectent ses patients blancs sont totalement absents au *Xango*²³. Roger Bastide signale qu'il suffit parfois de renvoyer chez lui, dans sa société d'origine, un étudiant ou un travailleur africain de Paris pour le guérir d'une maladie mentale que les médecins européens ont déclarée inguérissable²⁴. Mais l'amputation volontaire du discours dominant, son automutilation intentionnelle, provoque d'autres conséquences encore. Tout un immense discours, le discours séculaire du savoir thanatique, retourne au bruit.

Le cannibalisme marchand tue la mort. *Mais ses ravages ne s'exercent pas avec la même efficacité sur tous les segments de la société qu'il domine. Exemple : s'agissant d'une thèse centrale du livre, elle doit dès maintenant faire l'objet d'une tentative d'articulation sur un champ donné de l'expérience sociologique. Le choix se porte sur deux*

groupes de personnes, le groupe cosanguin de Manuel Teles du Haut-Pururus²⁵, au nord du Brésil, et le groupe des Africains de la diaspora amazonienne qui, dans des circonstances climatiques et écologiques identiques, des conditions économiques semblables et sous un même système d'oppression, vivent deux figures de la mort antinomiques. Mêmes lieux désolés, même époque, même misère des corps, mais deux traitements différents de la mort, deux images, deux masques thanatiques opposés. Car la violence économique capitaliste s'exerce ici à l'encontre de deux sociétés – l'une caboclo²⁶, l'autre africaine – qui procèdent d'une histoire et d'un champ culturel totalement différents.

Manuel Teles, 56 ans, habite avec sa famille sur les bords d'un affluent de l'Amazone supérieure, le fleuve Rio Pururus²⁷. Il vit dans un système de production à phases qualitatives variables. Durant certaines périodes de l'année, Manuel Teles travaille pour le marché capitaliste et se trouve branché sur un circuit monétaire. A d'autres périodes, il vit enfermé dans un circuit clos d'économie de subsistance et n'entretient aucun contact significatif avec le marché monétaire. La première période dure, avec des variations saisonnières, de mai à octobre de chaque année. Manuel Teles s'en va alors dans la forêt. Il coupe l'écorce de milliers d'arbres à caoutchouc. Il greffe sur chaque tronc d'arbre un petit pot métallique. Quelques jours plus tard, il revient pour vider dans une bassine plus grande le latex accumulé dans le pot. Il transporte ensuite ce liquide jusque sur les bords du Rio Pururus où il le vend à l'agent de la compagnie centrale de Manaus. Celui-ci, au cours d'un voyage de plusieurs semaines, recueille dans sa barque le produit du travail de plusieurs centaines de *serengeiros*²⁸.

La deuxième phase du cycle économique de Manuel Teles commence généralement vers la fin du mois d'octobre. Elle dure jusqu'en mai. Cette deuxième période, d'ailleurs, comporte deux fractions de temps bien distinctes : l'une est une phase d'intense activité, l'autre est presque complètement passive. Durant la première phase, Teles part dans la forêt à l'aube pour chasser le léopard, le singe et le perroquet. Le soir, il s'adonne à la pêche dans les environs immédiats de sa cabane. Mais, en décembre, le ciel se couvre, les nuages noirs descendent jusqu'à la couronne des arbres, bientôt ce sera la pluie et son déluge quotidien. Jour après jour, nuit après nuit, elle tombe, rideau impénétrable, pluie angoissante au bruit monotone,

elle aveugle le regard de l'homme. Dans tout l'immense empire de l'Amazone, de l'embouchure de Belem aux ports péruviens, de Laetitia et des jungles de Colombie jusqu'aux frontières du Venezuela, l'eau ne cesse de monter. Des huit millions de kilomètres carrés de terres fertiles que compte l'Amazonie, la majeure partie se transforme en lacs, en marais ou en lagunes. Pendant la saison sèche, près de cinquante mille kilomètres de fleuves navigables relie entre eux les hommes miséreux de la forêt. Maintenant ces fleuves débordent, envahissent les terres, se perdent dans la jungle. Manuel Teles et les siens s'enfuient sur les hautes terres en amont du Purrus. Le temps de la faim, de la fièvre et de la longue attente commence. Manuel Teles ne peut plus pêcher. Des millions de poissons ont émigré dans les lagunes de la pluie. Le fleuve est devenu impraticable, pour les canoës. La forêt est impénétrable, on ne peut plus y chasser. La physionomie de la jungle change, l'homme n'y retrouve plus son chemin. La saison du déluge est le temps de la mort.

Ce système de productions alternées et d'attentes précaires n'est toutefois pas seul responsable de l'extrême misère de la famille de Manuel Teles. L'organisation du marché du caoutchouc y contribue. Grâce à une ingénieuse méthode d'exploitation de la main-d'œuvre, mise au point par les compagnies de Belem et de Manaüs, le revenu annuel de Manuel Teles, pour les années 1970 et 1971, n'a pas dépassé 750 cruzeiros novos, soit environ 700 francs français²⁹. Les quelques marchandises de consommation disponibles dans la région viennent de la cité la plus proche, de Labrea³⁰. Lorsque la barque du commerçant syrien accoste devant le *tapiri*³¹ de la famille Teles, le prix des marchandises a augmenté d'environ 1 000 %, hausse due à tous les intermédiaires par lesquels elles ont passé.

Un mot encore sur l'histoire sociale de cette famille. Le groupe était venu dans la région en 1941. Teles et sa femme sont originaires du Nord-Est brésilien, de l'État du Céara. Les deux époux sont issus de familles d'ouvriers agricoles. Au début de la Seconde Guerre mondiale, ils avaient suivi l'appel du président Gentulio Vargas et rejoint l'*exercito da borracha*, l'armée du caoutchouc. Les troupes japonaises venaient de s'emparer des plantations de Malaisie. Les États alliés étaient coupés de leurs principales sources d'approvisionnement. Il fallait d'urgence augmenter la production caoutchoutière de l'hémisphère occidental. Avec 35 000 autres compagnons d'infortune

venant des grands latifundios des États du Nord-Est, Teles se mit en route. Ensemble, ils traversèrent les sertãos du Nord, rejoignirent le fleuve et remontèrent ses affluents. Pour Manuel et ses compagnons, le drame mondial n'acquiesça jamais la moindre signification. Ils échangeaient une misère contre une autre. De travailleurs sous-alimentés du Céara ou de la Bahia, ils devinrent serengeiros affamés de la forêt. Par miracle, Manuel Teles survécut à vingt-cinq saisons de pluies sans maladie fatale. Ses enfants furent moins fortunés, sept d'entre eux moururent de la fièvre noire durant la période allant de janvier à juillet 1965. Deux moururent le même jour. Un huitième commença à vomir le liquide noir au début de la saison des pluies de 1966. Il mourut peu après. Manuel ne s'en souvient plus très bien. Il s'en excuse auprès de l'enquêteur. Sa présente femme³², par contre, Donna Maria, 31 ans, s'en souvient fort bien. Elle évoque en ces termes la mort de ses enfants : « José avait 17 ans, Francisco 11, Antonio 10, Maria 8, Carlos 5, Adalberto 4. Luis n'avait qu'un an et demi, il était le plus petit. Jorge avait 2 ans lorsqu'il mourut l'année passée. » Interrogée sur le jour respectif de la mort de chaque enfant, Donna Maria répond : « *Num guardo data nem lembrança para não querer chamar a morte novamente.* » (Je ne garde ni date ni mémoire parce que je ne veux pas appeler la mort à nouveau.) Un peu plus tard, elle dit : « C'était une génération très faible : quand elle se couchait dans la maladie, c'était pour mourir. » Pour preuve de son jugement, elle cite le cas de quelques voisins : « Du *compadre* Agostinho, un enfant est mort aussi. De Raymundo Vital, deux enfants sont morts. »

Un trou devant le tapiri, un peu de terre, une croix maladroite. Le voyageur du Solimoës, du Rio Negro et du Purus rencontre des centaines de ces sépultures. Les tombes des enfants de Manuel, par contre, sont depuis longtemps perdues. A chaque saison des pluies, Manuel et Maria abandonnent leur tapiri pour se réfugier sur les hautes terres. Quand ils reviennent avec leurs enfants survivants sur les bords du Purus, au début du mois de mai, ils reconstruisent leur demeure ailleurs.

Manuel Teles et les siens font partie de ce peuple de la nuit, les caboclos, qui n'ont jamais accédé à une vie vraiment humaine, et qui, comme du sable charrié par le vent, ont été emportés à travers tout le Brésil. De sa patrie, Gilberto Freyre écrit : « Le Brésil est un pays sans

peuple³³. » Ce peuple immense qui manque à l'appel de l'Histoire, qui se tait et qui est l'objet corvéable à volonté des seigneurs, c'est le peuple des caboclos. Michelet disait des paysans européens du Moyen Age que deux horizons barraient leur regard : le premier s'appelait « toujours », le second « jamais ». Ils étaient d'abord des hommes-objets, certains de leur condition immuable, certains d'être des serfs, martyrs de l'arbitraire et de la violence. En levant la tête vers le château et vers le ciel, ils battaient sur l'horizon du « jamais »³⁴. Les analyses des hommes que Michelet confie à *la sorcière* peuvent être transposées et appliquées dans leur presque totalité à la condition misérable du caboclo du sertao ou de la forêt amazonienne. Il suffit pour cela de remplacer « paysan serf » par *serengeiro* ou *vaqueiro*, « château féodal » par *casa grande* et le ciel de France par les nuages mouvants du Brésil du Nord. Écrasé, rejeté vers sa solitude, désocialisé et privé de toute possibilité pratique de création sociale, le caboclo rencontre la mort sous sa forme la plus pauvre. Il ne sait rien sur le destin de l'homme après sa mort. Il ne sait rien sur le destin du corps sans vie. Il ne connaît ni cérémonie funéraire, ni cimetière stable. Sa conscience ne semble véhiculer aucune image de sa mort propre, ni même le souvenir précis des morts les plus proches. Par rapport à la thanatopraxis et aux images mortuaires des Néanderthaliens, une régression s'est opérée.

Or, à côté du caboclo, partageant sa quotidienne humiliation et sa faim, vivent des communautés africaines. Depuis plus d'un siècle, la forêt amazonienne est habitée par des *quilombos*. Un quilombo est une société africaine possédant sa hiérarchie théocratique propre, ses prêtres, ses rois, son appareil de production, son système d'auto-interprétation et, bien sûr, son peuple. Les quilombos d'Amazonie sont issus des grandes insurrections d'esclaves du littoral sucrier des ^{XVI}e, ^{XVII}e et ^{XVIII}e siècles. Les peuples insurgés ont été rejoints par les fugitifs de la lisière nord de la forêt, par des Africains fuyant les plantations du Venezuela, par des *Bushnegroes* de Guyane et par les survivants des grandes révoltes des Caraïbes³⁵.

Dans les quilombos de l'Amazonie, les peuples africains les plus différents se retrouvent. Des hommes, des femmes et des enfants anglophones, partis des plantations britanniques des Barbades ou de la Trinité, rencontrent dans la forêt des *Bushnegroes* de la Surinam hollandaise. Des colonnes entières de familles africaines francophones

sont parvenues à travers la forêt depuis la Guyane française jusqu'au « Rio-Mar », le fleuve-mer comme les Africains appellent l'Amazone³⁶.

Avec ces êtres en loques voyageaient des idées glorieuses, des nouvelles étonnantes. Les esclaves fugitifs des Antilles françaises et de la Guyane portèrent jusqu'au cœur d'une des forêts les plus impénétrables du monde les nouvelles de la Révolution française, de l'abolition de l'esclavage et des droits de tout homme à la liberté de mouvement et de pensée. Ce furent les esclaves créoles enfin qui, sur les bords du « Rio-Mar », contèrent la légende sanglante de l'insurrection de Haïti. Vincente Salles démontre, grâce aux documents de l'époque recueillis dans les archives de l'État du Para, comment les Legba-voudous et leurs serviteurs humains, les créoles des Antilles, déclenchèrent, aux confins de l'empire lusitanien, la révolution populaire de 1830, connue sous le nom de *Cabagem*³⁷.

Inutile d'insister ici sur la sociographie des quilombos. Le travail a été magistralement accompli par Edson Carneiro. Au-delà d'une tentative de conceptualisation globale, Carneiro fournit une série de monographies empiriques, dont la plus importante est celle qu'il consacre à Palmarès, royaume noir de la basse vallée du São Francisco ; Palmarès résista près de cent ans aux assauts successifs des troupes portugaises, hollandaises et à celles des colons³⁸. Les quilombos d'Amazonie font, eux, depuis quelque temps, l'objet de recherches empiriques intéressantes. L'Institut de recherches amazoniennes de l'université fédérale de Manaus prépare plusieurs monographies sur des quilombos de la forêt, issus de la seconde déportation³⁹. Artur Cezar Ferreira Reis, recteur de l'Université, ancien gouverneur de Manaus et président du Conseil fédéral de la culture, quant à lui, s'attache à analyser le tissu complexe des relations sociales conflictuelles qui s'établit entre les noirs fugitifs et les sociétés indiennes survivantes dans la région du Solimoëns. Relations fragiles, d'ailleurs, puisque, au moment de la grande migration africaine vers les hauts des fleuves, un nombre élevé des plus importantes sociétés indiennes avaient déjà été détruites par les colonisateurs. Au ^{xvii}e siècle, le prédicateur jésuite et protecteur des esclaves africains, Antonio Vieyra de Bahia, signale, dans les seules « capitaineries » du Grand-Para et du Maragnan, le massacre de plus de quatre cents communautés indiennes⁴⁰.

La vigoureuse culture africaine survécut à l'assaut combiné du

féodalisme colonial portugais et du climat meurtrier de l'Amazonie. Elle intégra peu à peu les survivants des sociétés indiennes détruites. Le premier chiffre sûr que nous possédons, relatif au nombre d'esclaves fugitifs ou captifs dans la région, date de 1856. Il se limite au seul État du Para et indique la présence d'environ 85 000 hommes, femmes et enfants. Or, de puissants candomblés agissent au sein des quilombos. Une diaspora noire, d'une vitalité extraordinaire, se déploie aujourd'hui dans la jungle, le long des fleuves. Dans ces candomblés, la cosmogonie de la mort et les rites et institutions funéraires jouent un rôle quotidien et capital.

L'arbre des ancêtres se dresse au cœur même du terreiro. En pleine forêt amazonienne, une des cultures funéraires les plus puissantes du monde voisine ainsi avec l'univers résiduel de Manuel Teles⁴¹.

Concluons : le masque que porte la mort relève d'une événementialité complexe. Il faut pour la comprendre faire appel, d'une part, à l'intelligence des stratégies propres à chaque société concernée ; la classe capitaliste qui domine une société globale donnée – en l'occurrence le Brésil – tente toujours d'imposer ses propres significations aux classes, groupes et segments dépendants⁴². Mais, d'autre part, chacun de ses segments – le segment caboclo, le segment africain –, comme d'ailleurs la classe capitaliste dominante blanche elle-même, procède de champs propres de significations plus amples. Il est important de constater que *les ravages opérés par la classe capitaliste marchande n'agissent pas de la même façon dans toutes les régions et tous les groupes que cette classe s'est politiquement et économiquement soumis*. Sous le choc de l'agression, la société caboclo s'est disloquée, désintégrée. La société africaine, par contre, a magnifiquement résisté.

1.

Le terme est de Léon Bloy.

2.

Bastide R., « La parole obscure et confuse », in *Revue du monde non chrétien*, Paris, 1965, no 75-75, p. 156 s.

3.

Cf. les pages d'annonces dans les numéros successifs des années 1971,

1972 de la revue américaine *Hospital Management*, New York, N. Y.

4. Bastide R., « Approche des causes sociales et mentales de la maladie mentale », in *Informations sociales*, numéro spécial *Environnement et santé mentale*, éd. Caisse nationale des allocations familiales, Paris, n° 5, 1972, p. 45 s.
5. Cf. *Newsweek*, 29 mai 1972, p. 44.
6. La mort-marchandise fait l'objet de deux études récentes : Jessica Mitford montre comment les morts, le cercueil et les sépultures sont l'enjeu d'un combat commercial acharné entre vivants spécialisés, in *The American Way of Death*, éd. Simon and Schuster, New York, 1963, traduit par Parsons chez Pion, 1965. Julien Potel analyse pour la France la position de la mort dans la publicité de consommation : Potel J., *Mort à voir, Mort à vendre*, éd. Desclée, 1970.
7. Ariès Ph., « La mort inversée, le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales », in *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, n° 2, 1967.
8. Ariès Ph., « La mort inversée », *op. cit.*, p. 189 s. La vision d'Ariès est ici critiquable : il n'y a en effet aucune raison pour que, la révolution accomplie, la société marchande détruite, la nouvelle société industrielle autogérée ne formule pas un discours thanatique qui, lui, loin d'évacuer la mort, en ferait au contraire le centre vital d'une nouvelle intelligence du monde.
9. Balandier G., « Réflexions sur une anthropologie de la modernité », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LI, 1971, p. 203.
10. *Ibid.*
11. Hertz R., « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *Sociologie religieuse et Folklore*, PUF, 1970, p. 1 s., préfaces de Marcel Mauss, Georges Balandier et Alice Robert Hertz. Cf. aussi Matarasso M., « Robert Hertz notre prochain : sociologie de la gauche et de la mort », in *Année sociologique*, vol. XXIV, 1973.
12. Glaser R. et Strauss A., « Temporal aspects of dying as a non-scheduled status passage », in *American Journal of Sociology*, n° 81, 1965. Des mêmes auteurs, *A warness of dying*, Aldine Publishing Co, Chicago, 1965.
13. Je reviendrai au problème de la dialyse et du choix qu'elle impose aux p. 107 s.
14. Le sous-équipement en appareils n'est qu'un aspect. S'y ajoutent le sous-équipement en espace et en personnel.

15. « Entretien avec Pierre Chaunu », in *la Suisse*, 11 novembre 1972, p. 41.
16. *Le Monde*, 28-29 janvier 1973, p. 9.
17. Des sociétés d'autodéfense se créent. Exemple : le 8 juin 1975 s'est constituée à Berne la Société d'insuffisance rénale suisse : elle se propose de défendre les intérêts des malades rénaux et des « transplantés ».
18. « Ne t'en va pas tranquillement dans cette bonne nuit, / Même âgé, tu dois brûler, te révolter lorsque part le jour, / Insurge-toi, insurge-toi, contre la lumière qui meurt... »
19. Morin E., *Journal de Californie*, éd. du Seuil, 1970.
20. Dansel M., *Au Père-Lachaise*, éd. Fayard, 1973.
21. Gombrowicz V., *La Pornographie*, éd. Plon, coll. 10/18, 1969, p. 10.
22. L'antinomie qu'opère le discours entre « raison » et « folie » bénéficie d'une attention particulière de la part de Foucault. Cf. Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, éd. Plon ; du même auteur : *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*, PUF.
23. Xango, nom que porte la théocratie africaine à Récife. Cf. Ribeiro R., *Análisis socio-psicológico de la posesion en los cultos afro-brasileiros*, Acta neuropsiquiat. Arg., Buenos Aires, 1959 ; du même auteur, *Religiao e relações raciais*, préface Gilberto Freyre, editoria nacional Rio de Janeiro, 1956 ; « O episodio da Serra do Rodeado (1817-1820) : Un rovinento milenarismo sebastianista », in *Revue d'anthropologie universitaire de São Paulo*, vol. VIII, no 2, décembre 1960 ; « Significado socio-cultural das ceremonias de Ibaji », in *Revue d'anthropologie de São Paulo*, vol. V, no 2, décembre 1957 ; *Problemática pessoal et interpretação divinatória nos cultos afro-brasileiros do Recife*, Separata da Revista do Museo Paulista, Nova Serie, vol. X, 1956/1958.
24. Bastide R., *Sociologie des maladies mentales*, op. cit., p. 255.
25. Affluent de l'Amazone.
26. Caboclo : métis d'Indien et d'Européen.
27. Éléments d'une première enquête de Hamilton de Almeida, in *Veja*, no 153, São Paulo, 1971, p. 51 s.
28. Travailleurs du caoutchouc.

29. Le serengeiro doit par exemple payer le transport de la matière première jusqu'au siège de la Compagnie à Manaüs, bien que la transaction ait lieu sur les bords du Purrus.
30. Lait, textile, légumes, etc.
31. Case sur pilotis des caboclos du Purrus.
32. Manuel Teles a eu plusieurs familles successives. En présence de l'enquêteur, il ne témoigne d'un souvenir plus ou moins précis qu'en ce qui concerne la dernière.
33. Freyre G., *Maîtres et Esclaves*, éd. Gallimard, 1952.
34. Michelet J., *La Sorcière*, éd. Rencontres, 1969, éd. des œuvres complètes, présentées par Claude Mettra.
35. Brito Figuerôa F., *Los Insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*, éd. Cantaclaro, Caracas, 1961. Agosta Saignes M., *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, éd. Aesperides, Caracas, 1967.
36. Le *samba-enredo* de l'école de Samba de Portela, 1970, reprend et formalise cette vieille légende africaine : *Dizem que os astros se amaram E/nao puderam se casar A lua apaixonada chorou/tanto Que do seu pranto nasceu o Rio-mar...*
(Les gens racontent que deux astres s'aimèrent avec passion, Mais qu'ils ne purent se rejoindre, La lune amoureuse a tellement pleuré, Qu'elle a fait naître le fleuve-mer...)
37. Salles V., *O Negro no Pará*, éd. Fundação Getúlio Vargas, 1971.
38. Carneiro E., *O quilombo dos Palmarès*, éd. Civilizacao Brasileira, 2^e éd. 1958.
39. Je dois à Mario Ipiranga Monteiro, chef de file de l'école sociologique de Manaus, de la gratitude pour les orientations qu'il m'a fournies en Amazonie.
40. Ferreira Reis A. C., « Brasileiros e estrangeiros na ocupação da Amazonia », in *A Amazonia brasileira em foco*, vol. V, 1971.
41. Le discours thanatique du candomblé amazonien est pratiquement le même que celui du Tambor de choro du Maragnan. Cf. p. 169 s.
42. Duvignaud J., « La mort, et après ? », in *Cahiers internationaux de sociologie*, PUF, vol. LI, 1971, p. 293.

L'égalité par la mort

Le discours de la classe capitaliste régnante véhicule un *module*. Le module « taire la mort », nier de façon organisée son avènement, sa réalité vécue et à vivre, se retrouve au plus intime de tous les autres discours segmentaires occidentaux, qu'il s'agisse de psychanalyse, de médecine, d'économie ou de biologie. En d'autres termes, nous sommes confrontés à une *rupture de civilisation* qui, par sa brutalité et par l'importance de ce qu'elle rejette, est probablement unique dans l'histoire des hommes. Vivant sur une planète ravagée par le napalm, habitée par des peuples débilités par la faim ou affligés de la stupide idéologie du profit, nous savons mieux que les générations qui nous ont précédés, *l'inégalité intolérable des conditions de vie des hommes*. Choisissons, entre mille documents possibles, un exemple qui donne un reflet clinique de cette situation d'inégalité : c'est le constat établi par le groupe de travail de l'OMS (Organisation mondiale de la santé), chargé de l'étude de la biochimie des troubles mentaux. L'OMS constate : « Plus de 60 % des habitants du monde vivent dans des pays en voie de développement et la majorité de ces individus souffrent, à divers degrés, de sous-alimentation, de malnutrition ou des deux à la fois. La malnutrition existe également, à un moindre degré, dans les pays nantis. Or, le développement psychique dépend de l'hérédité, de l'environnement chimique du système nerveux ainsi que des expériences sensorielles, perceptives et affectives de l'enfant. L'accomplissement des potentialités héréditaires et l'aptitude à tirer profit des stimulations psychologiques sont influencés par l'état nutritionnel. » Et plus loin : « Le cerveau est le siège d'une activité métabolique intense par rapport à celle des autres viscères. La vitesse

élevée de renouvellement des protéines cérébrales et la synthèse active de nombreuses substances qui se déroule localement au niveau de l'encéphale, pourraient expliquer la sensibilité de cet organe aux effets de la malnutrition. » Enfin : « Les principales carences de l'alimentation du pauvre portent sur les calories, les protéines, les vitamines et les éléments minéraux. Toutes ces carences se traduisent par des symptômes cliniques qui évoquent des troubles du système nerveux central. Dans certains cas, on a pu reconnaître des altérations histologiques et électrophysiques. Il est probable que, par le retard intellectuel qu'elles entraînent chez l'enfant et le non-épanouissement des capacités mentales qu'elles imposent chez l'adulte, la malnutrition et la sous-alimentation sont responsables d'un plus grand nombre de ces troubles que toutes les autres causes réunies¹. » 200 millions d'enfants en dessous de 15 ans souffrent de la famine aujourd'hui : la plupart d'entre eux en mourront à brève échéance. Quant aux survivants ils n'ont d'autre perspective que le calvaire sans fin des mutilés. Tous les ans, 20 000 enfants deviennent aveugles par manque de vitamines².

Les privilèges donnent à ceux qui en jouissent le goût positif et violent de l'inégalité. En les défendant, leurs détenteurs luttent nécessairement pour le maintien de cette inégalité. Or, la visée de la sociologie générative est ici puissamment servie par l'éclatement de l'univers discursif occidental. La violence des privilégiés n'est plus désormais masquée par aucune superstructure unifiée. Elle n'est guère plus meurtrière que dans les siècles passés, mais elle est aujourd'hui à nu, visible. Ariès analyse le temps où la France vivait sous le règne du discours homogène. Le christianisme institutionnalisé, traître à ses propres principes fondateurs, masquait alors, par une subtile stratification de l'immortalité des défunts, l'évidence de l'égalité présociale des hommes devant la mort. Être enterré près des reliques des saints, avoir son cadavre enfoui sous les dalles de la nef ou, à la rigueur, être enseveli dans la cour intérieure du monastère, toutes choses que l'argent pouvait obtenir, garantissait au défunt une intercession privilégiée des saints et l'amenait à l'immortalité sans détour. Fixer le lieu de la tombe était la fonction principale du testament. Il en réglait aussi le prix et les transactions multiples qui constituaient la contrepartie d'un lieu d'enterrement favorable. Les clercs, évêques, moines, etc., empochaient ainsi, avec chaque mort

privilegié, des sommes considérables. Ce n'est que plus tard, essentiellement au XIX^e siècle, que la fonction du testament change. Son principal objet n'est plus alors de fixer le lieu de la sépulture et les transactions la concernant, mais d'agencer la distribution des biens vacants parmi les survivants. Les pauvres, eux, étaient jetés dans les fosses communes, hors des zones privilégiées où agissait la magique intercession des saints, des reliques ou de quelque geste clérical. Voici comment Ariès décrit leur condition dans la mort : « Le petit peuple était relégué hors de l'église, mais toujours dans l'enceinte bénie, dans ce qui deviendra ensuite plus précisément le cimetière : vaste fosse commune de plusieurs mètres de largeur, de longueur et de profondeur où les cadavres, cousus dans des suaires, le plus souvent sans bière, étaient empilés. La fosse n'était fermée qu'une fois remplie. On en ouvrait alors une autre à côté. Au bout de quelques années, on exhumait les os des corps conservés afin de faire de la place et on les déposait dans les greniers des galeries de cloître, d'où le nom de charnier donné à nos vieux cimetières. On conçoit que, grâce à ce brassage de cadavres, Hamlet pouvait sans étonner personne ramasser un crâne en passant³. » Les terrains de sépulture, comme les cathédrales d'ailleurs, étaient alors des *sur-moi unificateurs mais stratifiés*. Morts, les hommes étaient enterrés par classe ; vivants, ils prenaient place sur les bancs réservés à leur classe, dans les cathédrales. Ils vivaient et mouraient sous le règne d'un discours dont le but premier était de leur masquer leur égalité présociale. Certes, l'effritement du christianisme institutionnel des clercs et l'abolition de son règne sans partage n'a pas radicalement aboli la stratification des conduites funéraires, ni en France ni ailleurs. Il suffit d'une visite au cimetière de Palerme pour s'apercevoir avec quelle fureur imbécile l'oligarchie sicilienne tente encore aujourd'hui de masquer l'évidence de l'égalité présociale, des hommes devant la mort. Les sépultures sont des temples de marbre, des monuments compliqués, de véritables petits immeubles luxueux et raffinés faits de béton, d'acier et de verre coloré. La mise en terre, elle aussi, est le fruit d'un investissement coûteux. Prêtres, diacres se pressent en gesticulant autour de la tombe du riche. Même phénomène au Brésil, du moins dans les régions où le catholicisme colonial est encore au pouvoir. Clarival Valadarès publie deux volumes sur les œuvres d'art funéraire au Brésil. Les monuments des classes privilégiées de Rio de Janeiro y étalent toute leur

étonnante splendeur⁴. Une visite au campo santo, cimetière des riches à Botafogo, puis une autre à un quelconque cimetière des pauvres de la zone nord de la ville, voilà deux expériences contrastantes qu'il est utile de faire en une seule journée. On reçoit alors le double choc de la prétention négatrice de la mort par les familles dirigeantes et de la misère de l'anonyme troupeau des pauvres dont les corps sont aussi humiliés morts que vivants. A Bahia, enfin, le campo santo s'étend sur une colline merveilleuse du quartier de Libertade. La mer est proche, un vent frais y joue en permanence dans les tuiles de la chapelle. Le campo santo, lui, offre une image encore plus nette de l'immémoriale stratification des mourants. Il est tout en étages. Sur les terre-pleins et les terrasses du haut, les palais des défunts de l'oligarchie se dressent, somptueux, faits de marbre noir et rose. Ils abritent les cadavres des barons du sucre, des médecins mondains, des éleveurs de bétail et des marchands d'hommes et d'enfants noirs. Leurs épouses, soumises même dans la mort, occupent généralement une annexe du mausolée. Les planteurs étrangers, les seigneurs allemands et suisses du cacao d'Iléus et ceux du tabac de la vallée du Paraguaçu introduisent dans cette société hiérarchisée de la mort un raffinement de plus. Pour bien marquer qu'aucune goutte de sang africain ou indien n'a jamais coulé dans leurs veines, ils dressent leurs temples en retrait de la colline des oligarchies indigènes, à l'ombre d'immenses arbres. Une rue, un escalier, un mur et un portail séparent les deux classes complices d'une même répression.

Au milieu de la colline se trouvent les tombes des bourgeois moyens et, en contrebas, celles des petits et des très petits commerçants, des fonctionnaires et des employés. Ici, les inscriptions sont plus hésitantes. Les généalogies, vraies ou imaginaires, sont courtes, les « palais » peu nombreux. Une simple mais très grande dalle couvre généralement les sépultures des hommes. Les sculptures d'anges, blanches et compliquées, les bustes de bronze représentant les défunts sont ici remplacés par les fleurs de plastique coloré.

Les seigneurs du bétail du sertão, les *coronels* de Tierra de Sant'-Anna et les maîtres de la canne à sucre du Reconcavo, morts sur leurs terres, se font transporter, par ordre testamentaire, dans le mausolée familial surplombant la mer. Quant aux cadavres de la moyenne ou de la petite bourgeoisie, ils ne voyagent guère. Commerçant libanais, contremaître métis, officier, policier ou débardeur de marchandises, le

bourgeois est enterré là où il a vécu, à respectueuse distance des puissants. Un chemin, puis un mur séparent le haut de la colline des terrasses qui s'échelonnent le long de la pente qui descend vers la mer. Dans la brousse, enfin, aux confins des ravins, sur les terres arides et rouges, sans clôtures et privé de tout ornement, repose, immense et anonyme, le peuple. Repos précaire s'il en est. A chacune de mes visites, des travailleurs noirs piochaient dans cette zone. Je les ai vus chasser les serpents, arracher les herbes, puis ouvrir la terre. Des crânes, des os de bras et de jambes provenant de personnes enterrées depuis quelques années ou quelques mois seulement en furent retirés et brisés à la pelle avant d'être entassés dans une brouette. On les conduisit dans le coin sud-ouest du champ où un four était allumé pour les brûler. On jeta leurs cendres aux vents.

Cependant, l'organisation inégalitaire des conduites funéraires, la stratification des tombes, qui rend visible, dans les cimetières, l'existence de la société antagoniste dans la vie, échouent finalement dans leur projet. Ni la bourgeoisie de Palerme ni les classes dirigeantes de Guanabara ou de Bahia n'arrivent plus à masquer aujourd'hui la fondamentale égalité présociale de tous les hommes devant la mort. Une superstructure cohérente s'est effondrée, le discours homogène et unique s'est fragmenté sous la poussée violente des luttes de classes. Une multitude de discours segmentaires se disputent aujourd'hui la domination de la conscience, elle-même éclatée, de la société de Bahia. Au ^{xvi}e siècle à Paris, au cimetière des Innocents, dans les églises, les cloîtres, ceux dont l'argent et les relations pouvaient acheter une tombe près de l'autel des sacrements (une tombe *ad sanctos*) prétendaient ressusciter plus vite et plus sûrement que ceux qui pourrissaient dans les fosses communes. Plus personne aujourd'hui ne croit à une telle prétention. Aujourd'hui, c'est en quelque sorte la violence à nu, *l'action non médiatisée du capital* qui stratifie les cimetières contemporains.

Probablement plus qu'aucune autre théorie existante des sciences de l'homme, la sociologie générative prend à son compte les revendications immémoriales des hommes à une existence supportable, et surtout à une égalité politique et économique intégrale.

La notion d'égalité véhicule un projet qui est immédiatement accessible à l'entendement commun. Il suffit de regarder un visage

d'enfant, n'importe lequel. Visage d'enfant de riches, visage noir ou visage blanc, visage marqué par la faim et le désespoir ou visage rayonnant de joie, tout visage d'enfant suggère avec force l'égalité perdue des êtres. Rien, sinon la brutale imbécillité d'une stratification sociale préexistant à leur naissance, d'idéologies discriminatoires, de privilèges que défend la violence, ne justifie l'inégalité vécue des êtres. Créer une conscience collective égalitaire, la doter de moyens concrets pour sa réalisation est donc pour la sociologie générative le plus urgent des projets. Mais, je le répète, le sociologue ne saurait, sous peine de briser l'intelligibilité immédiate de leurs fondements communs, assigner à ces revendications un référentiel métasocial. Comment fonder leur force explosive et leur indiscutable validité ? Par l'invocation de l'identité biologique, présociale de tous les hommes. La condition biologique de l'homme révèle son égalité irréductible avec tous ses semblables, passés, présents et à venir. Cette égalité préexiste à tout le processus de socialisation différentielle. Elle est non pas altérée ontologiquement mais simplement marquée existentiellement par lui. Aucune théorie inégalitaire, aucune perversion raciste ou impérialiste, aussi subtile qu'elle soit, ne tient devant l'évidence de la mort et de l'angoisse de la mort. Une des tâches prioritaires de la sociologie générative apparaît dès lors avec une remarquable clarté : il nous faut réintroduire la mort dans le discours pour en faire le fondement dynamique de notre combat égalitaire.

Indiquons provisoirement les démarches qui nous ont permis de progresser jusqu'ici. Dans le deuxième tome de sa *Kritische Theorie*, Horkheimer établit d'abord une claire définition de la démarche dite de la « saisie réelle de l'objet » : « Ce que nous entendons par critique est cet effort intellectuel, puis pratique, de ne pas accepter comme par habitude et sans les "réfléchir" au préalable les idées dominantes, les pratiques et les situations sociales, l'effort de concilier les divers aspects particuliers de la vie sociale entre eux et ceux-là avec les idées générales et les projets d'une époque, d'en établir la genèse, de séparer le phénomène de l'être, d'analyser les fondements des choses, en bref, de les saisir réellement. »

Cette « saisie réelle » de l'objet est en elle-même un acte subversif. Horkheimer donne l'exemple de Hegel : « Le roi de Prusse appela Hegel à Berlin. Il lui demanda d'infuser aux étudiants la loyauté appropriée et de les immuniser contre les tentations de l'opposition

politique. Hegel fit de son mieux. Il déclara que l'État prussien était la réalité de l'idée morale sur terre. Mais la pensée est chose curieuse. Pour légitimer l'État prussien, Hegel devait amener les étudiants à renoncer à la vue unilatérale des choses et à une intelligence des dépendances réci-propres entre toutes les situations conceptuelles et toutes les situations réellement vécues. En plus, il devait leur apprendre à saisir l'histoire des hommes dans sa structure complexe et contradictoire, à enquêter dans la vie des peuples sur les idées et de comprendre que ces idées se meurent lorsque leur principe se révèle inadéquat et que le temps est venu pour qu'y surgissent des formes sociales nouvelles. Le fait que Hegel était mandaté pour enseigner une pensée théorique avait pour l'État prussien des conséquences ambiguës. Il se trouva qu'à la longue cette institution subit plus de dommages qu'elle ne retira de bénéfices de sa glorification formelle. *La raison est un allié débile de la réaction*. Dix ans après la mort de Hegel, sa chaire n'était toujours pas pourvue. Le roi dut finalement appeler un successeur, le chargeant de lutter contre la « chienlit du panthéisme hégélien » et contre « la présomption et le fanatisme de son école⁵ ».

Horkheimer dit : « *Alle Geschichte ist Warengeschichte*⁶. » La phrase est proprement intraduisible. Elle signifie d'abord, ce que j'ai déjà évoqué dans ma thèse n° 2, que le sujet de l'histoire est désormais la marchandise et non plus l'homme. De plus, le terme *Ware* a pour Horkheimer un sens supplémentaire qui, lui, est péjoratif. *Ware* est ici synonyme de pacotille, de *Ramsch-Ware*. Dans sa traduction littérale, la phrase devrait se lire ainsi : « Toute l'histoire est désormais histoire de pacotille. » Cette mutation de l'histoire que nous vivons ne s'explique pas par une incapacité constitutive de l'homme à concevoir sa propre finitude, ni encore par la destruction des anciens discours totalisants, des anciens systèmes élaborés de la négativité de la mort. Même privé de discours, l'homme peut encore percevoir sa mort, et cela d'une façon presque irréfléchie. « Sans rien savoir de l'infini, nous pouvons très bien connaître notre propre finitude. Ne subissons-nous pas la souffrance et la mort comme les marques d'une limite, un signe de notre étroitesse ? Ne vivons-nous pas tous les jours cette évidence, à savoir que nous sommes devenus ce que nous sommes par l'action de circonstances dont nous ne sommes nullement responsables⁷ ? » Je le répète, ce n'est pas l'incapacité constitutive de l'homme à percevoir

positivement sa propre finitude qui le prive de sa mort et lui occulte la réalité empirique de sa fin certaine. Le problème est ailleurs. Il réside dans l'intentionnalité affirmée de la société marchande telle que le capitalisme occidental la conçoit et la réalise parmi les hommes d'Europe et qui prive ces hommes de leur mort. C'est l'idéologie dominante, concrétisée par un système scolaire répressif, une certaine presse et une publicité constamment débiliterantes qui s'en chargent. Toute trace de la certitude de cette mort à venir, toute socialisation de cette mort, tout système élaboré de sa négativité pensée sont intentionnellement bannies du champ de la conscience.

L'évacuation se fait systématiquement. Or, l'angoisse diffuse et anonyme subsiste. Elle resurgit dans les cabinets des psychiatres. La conscience de l'homme est purgée périodiquement par des catharsis minables pour que puisse circuler efficacement le message crétinissant de l'hédonisme marchand⁸. La mort est niée. Elle est occultée. Aux systèmes élaborés de la négativité se substitue le non-savoir organisé. A la négation succède le mensonge. La mort n'a plus lieu, tout simplement. Sa réalité est évacuée, l'hédonisme marchand occupe sa place. Mais, privé de sa finitude, *l'homme cesse du même coup d'être le sujet d'une histoire quelconque*. La mort arrive désormais aux hommes de la même façon qu'elle arrive aux bêtes : dans la nescience.

Que devient une personne privée de la conscience de sa finitude ? « La machine a rejeté son pilote, elle court aveuglément dans l'espace. A l'instant même où s'accomplit son apogée, la raison est devenue irrationnelle et bête. Le projet de notre temps est l'autonomie du moi, son maintien, *alors qu'il n'existe plus de moi à maintenir...* Lorsque nous parlons de l'individu comme d'une catégorie historique, nous ne désignons pas seulement l'existence spatiale et temporelle, l'existence perceptible d'un membre particulier de l'espèce humaine ; mais en plus, nous affirmons que cet individu devient conscience de son individualité en tant qu'être humain conscient. La prise de conscience de sa propre identité fait partie de ce processus⁹. » Et plus loin : « L'individualité présuppose le renoncement volontaire à des satisfactions immédiates en faveur d'une sécurité, en faveur de la sauvegarde matérielle et intellectuelle de sa propre existence. Si la route vers de tels projets est bloquée, il n'existe que peu de raisons pour renoncer à la consommation de jouissances instantanées et passagères... Le pouvoir social est aujourd'hui, plus qu'à aucun autre

moment de l'histoire, fonction du pouvoir exercé sur des choses. Plus intense est l'intérêt que l'individu témoigne aux objets, plus ces objets le domineront, plus l'esprit sera transformé en un automate de la raison formalisée¹⁰. »

Cette raison formalisée s'impose à l'individu détruit et se maintient en lui par les ruses les plus diverses : « Les modèles de la pensée et de l'action, que les hommes reçoivent des agences de la culture de masse, agissent à leur tour sur la culture de masse comme s'ils étaient les idées des hommes eux-mêmes... Tout moyen de la culture de masse sert à renforcer les contraintes sociales qui étouffent l'individu, en excluant toute possibilité pour que l'individu puisse, face à toute la machinerie atomisée de la société moderne, se maintenir dans son identité¹¹. » Et plus loin : « L'unicité de l'individu consiste désormais dans le fait d'être typique... » L'individu dépérit et devient une simple cellule de la réaction fonctionnelle... Il est désormais le prisonnier d'un présent qui s'évapore... Sa vie est déliée d'un but humain, elle devient le faux-semblant, le simple reflet d'une mouvance, d'une répétition mécanique¹². Bref, privé de la claire conscience de sa finitude, l'homme garde une « survie qui se réalise par le plus ancien des moyens biologiques de la survie, par la mimique¹³ ».

Cette analyse de la déchéance de l'individu conduit à une nouvelle théorie de la révolution :

Le mouvement ouvrier comme tel ne suffit pas pour constituer la force révolutionnaire capable de renverser l'ordre de la société marchande. Pourquoi ? Parce que « les ouvriers, du moins ceux qui n'ont pas passé par l'enfer du fascisme, se rallieront toujours à l'appel de la persécution d'un capitaliste ou d'un politicien qui est dénoncé par les dirigeants syndicaux parce qu'il a violé les règles du jeu. Mais les ouvriers ne mettent pas en question ces règles elles-mêmes. Ils ont appris à accepter l'injustice sociale, même l'injustice à l'intérieur de leur propre groupe, comme un fait puissant. Ils ont appris à respecter des faits puissants comme la seule chose qui est à respecter. Leur conscience est fermée aux rêves d'un monde fondamentalement autre, comme elle est fermée à des notions, qui, au lieu d'être de simples classifications de faits, se mesurent à la réalisation effective de ces rêves. Les circonstances économiques modernes provoquent chez eux une *attitude positiviste*¹⁴ ». Ce texte date de 1944. Il a été écrit aux États-Unis. Il s'alimente à l'expérience quotidienne des bureaucraties

syndicales américaines. Un texte français contemporain lui fait écho, montrant par là que le devenir, dénoncé par Horkheimer, est bien le destin universel de l'homme détruit par la société marchande. Duvignaud écrit : « Quand on a fait le tour des idées pauvres et confuses qu'évoque le terme de révolution, on doit admettre que ce mot n'entraîne rien d'autre qu'un désir d'aménagement rationnel de l'inévitable croissance ; la frileuse sécurité est à ce prix. » Autrefois « l'idée de révolution résultait du constat d'un être qui revendiquait la plénitude de la substance humaine dans une matérialité triomphante, subversive pour l'ordre hiérarchisé. Elle n'était pas seulement cet univers concret des philosophes, mais la possession toujours inassouvie de tout ce que l'homme peut tirer du monde et des autres hommes. Il est possible que l'intense frustration qui soutenait l'utopie du siècle dernier se soit affaiblie. Aujourd'hui, plus personne ne conçoit la révolution parce que personne ne peut s'arracher au monde du double jeu du respect d'un ordre et de l'opposition concertée. Les adversaires politiques ne mettent pas en cause la conservation de la société et cette sorte de logique qui engloutit les contradicteurs dans une commune synthèse sécurisante¹⁵ ».

Mais alors, si la perte de la conscience de sa finitude détruit l'individu, détruit son expression historique, c'est-à-dire la claire conscience de classe, la société marchande restera-t-elle à jamais triomphante ? La situation présente est gouvernée par un paradoxe : *un espoir immense surgit de notre déchéance*. Chaque nouvelle victoire que la société marchande remporte sur l'individu nous rapproche dialectiquement de *l'apocalypse révolutionnaire*.

« Bien que, par la contrainte de la réalité pragmatique d'aujourd'hui, la conscience que l'homme a de lui-même soit devenue identique à sa fonction dans le système dominant, bien qu'il réprime désespérément en lui-même et dans les autres toute impulsion différente, nous reconnaissons, comme un signe du ressentiment montant, la fureur qui se saisit de lui chaque fois qu'il perçoit en lui un désir non intégré et qui ne se conforme pas au modèle existant. Si la répression était abolie, ce ressentiment se dirigerait immédiatement contre tout l'ordre social, qui, lui, manifeste une tendance, celle d'exclure ses membres de l'intelligence de leur propre répression¹⁶. »

L'espoir : « La conscience grandit que la contrainte qui écrase l'individu n'est pas inévitable. L'espoir est permis que les hommes

arrivent à la conclusion que cette contrainte n'est pas immédiatement issue des exigences purement techniques de la production, mais qu'elle naît des structures sociales. Au fond, la répression croissante qu'on constate aujourd'hui dans de nombreuses parties du monde est elle-même le signe de la peur devant les possibilités menaçantes que véhicule le changement sur la base du développement actuel des forces de production¹⁷. »

C'est ce dernier palier qui est le plus difficile à atteindre, à conceptualiser, à comprendre : Horkheimer y est parvenu dans le dialogue qu'il menait avec un homme fascinant, éphémère, qui a passé dans la sociologie française et allemande comme une ombre, vite oubliée. Jean Lacroix et Jean-Marie Domenach pour la France, Horkheimer pour l'Allemagne, chacun grâce à une intuition sûre de la grandeur solitaire de son œuvre fragmentée, ont reconnu la signification des travaux de Landsberg¹⁸. Paul-Louis Landsberg, militant antifasciste, fut professeur à l'université de Bonn. Réfugié en France, il fut capturé, torturé, déporté, puis assassiné à Oranienburg le 2 avril 1944. Il publia à Francfort une *Introduction à l'anthropologie philosophique*¹⁹. Horkheimer lui consacra une importante note critique dans le premier cahier de la *Zeitschrift fuer Sozialforschung* qui parut à l'École normale supérieure durant son exil à Paris²⁰. En France, ce sont Jean Lacroix et Jean-Marie Domenach qui se dévouèrent à l'œuvre de Landsberg, publiant l'important *Essai sur l'expérience de la mort*²¹ et le texte sur le *Problème moral du suicide*²², écrits tous les deux par un Landsberg traqué et constamment menacé d'arrestation par la Gestapo. Ces textes révèlent une dimension jusque-là totalement ignorée de la conscience de la finitude : l'homme privé de la conscience de sa finitude, l'homme privé de sa mort, est du même coup privé de « sa sécurité », celle « qui permet d'oser et le pousse à le faire... Cette paralysie est la conséquence du fait que l'homme n'est plus capable de se comprendre lui-même. Il ne voit plus le sens cohérent de sa vie parce qu'il n'a plus l'intelligence d'un destin collectif par rapport auquel il pourrait prendre des risques²³ ».

N'osant plus rien, renonçant à sa qualité d'acteur premier et autonome de l'histoire, l'homme se dégrade et dégénère en simple cellule du processus réactionnel et fonctionnel réifié. Or, les relations qu'un homme noue avec autrui ne sont pas seulement constitutives d'une société humaine capable de résister à l'impérialisme de la

marchandise, à la réification, elles sont seules susceptibles d'enrayer la destruction de la personne. Ces rapports humains, rapports d'affection, échanges de pensées, œuvres communes et langage créateur de réalités symboliques, sont constitutifs de l'homme lui-même. Henri Friedel, frère d'intelligence de Landsberg, éclaire notre propos : « La mort d'une seule personne n'est pas un seul événement, elle forme autant d'événements différents que le défunt comptait de relations : son conjoint, ses parents, chacun de ses enfants distinctement, chacun de ses amis, ses ennemis peut-être, autant de liens originaux et uniques rompus en même temps... *Le mystère de la relation dépasse de beaucoup le mystère de l'être...* » Cellule du processus réactionnel, fonctionnel, l'homme réifié participe à une universalité de pacotille. Celle, justement, que lui impose la société marchande. Privé d'individualité, de destin, il est du même coup privé de la claire conscience de sa finitude. Ou inversement : la destruction de la société marchande passe par la reconquête de la mort.

L'homme ne se constitue qu'à l'aide d'autres hommes. La reconnaissance de l'égalité pré-sociale de tous les hommes est indispensable pour que naissent les rapports nouveaux de réciprocité et de complémentarité.

-
1. *Biochimie des troubles mentaux*, rapport d'experts, éd. OMS, Genève, 1971.
 2. *Actes du colloque UNICEF*, Genève, décembre 1974.
 3. Ariès Ph., « Le culte moderne des morts », *Actes du colloque Présence de la mort*, 1963, in *Foi et Vie*, 1964, no 2, p. 95 et 96.
 4. Valadarès C., *Arles cimenterais*, éd. Conseil fédéral de culture, MEC, Rio de Janeiro, 1971, vol. I et II, nombreuses illustrations.
 5. Horkheimer M., *Kritische Theorie*, vol. II, éd. Fischer, Francfort, 1968, p. 310-311.
 6. Horkheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche-Verlag, Hamburg, 1970.
 7. « Ohne etwas vom Unendlichen zu wissen, koennen wir sehr wohl unsere eigene Endlichkeit erkennen. Erfahren wie nicht Leid und Tod als

Markierungen einer Grenze, als Zeichen unserer Beschraektheit, erleben wir nicht tagtaelich, dass wir so geworden sind, wie wir sind, geworden sind durch Vorgaenge, fuer die wir gar nichts koennen ? » (Horkheimer M., op. cit., p. 71.)

8. Exemple : les soldes semestriels des grands magasins.
9. Horkheimer M., *Kritische Theorie*, op. cit.
10. Horkheimer M., *Kritische Theorie*, op. cit.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. Duvignaud J., « Qui veut la révolution ? », in *Cause commune*, no 6, éd. Denoël, 1973, p. 1 et 2.
16. Horkheimer M., *Kritische Theorie*, op. cit.
17. Horkheimer M., *Kritische Theorie*, op. cit.
18. Landsberg P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort*, éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1951 ; *Problèmes du personnalisme*, éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1951.
19. Landsberg P. L., *Einfuehrung in die philosophische Anthropologie*, Francfort/Main, 1934.
20. Reproduit dans *Kritische Theorie*, op. cit., vol. I, p. 200 s.
21. Landsberg P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort*, suivi du *Problème moral du suicide*, préface Jean Lacroix, op. cit.
22. *Ibid.*
23. Landsberg P.-L., *Einfuehrung in die philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 29 s.

LES MAÎTRES DE LA MORT



L'instant du décès¹

I. La définition d'Hippocrate

Une antinomie totale oppose la thanatopraxis de la société marchande à celle de l'univers africain. La mort nagô est ce lent voyage, cette calme rivière qui emporte une conscience d'enfant, puis une conscience d'homme vers la tranquille permanence de l'Orun. Aucune rupture n'intervient jamais dans ce parcours : l'homme ne cesse jamais d'être. Vivant, il danse la ronde des Orixas ; mort, il accomplit le périple nocturne des Egun. De ce côté-ci de la mort, il reçoit les Orixas dans sa transe. De l'autre, il continue de vivre ; de temps à autre, il revient parmi ceux qu'il a quittés, s'empare d'un homme en transe et parle par sa bouche à ses descendants (voir [ici](#)).

L'homme de la société marchande vit une aventure toute différente et infiniment plus précaire : il vit jusqu'à un moment précis. Il avance jusqu'à un seuil, puis bascule dans le néant. Le discours social le contient comme vivant, jamais comme mort. Déchet de la société marchande, son cadavre reçoit quelques soins rapides dont nous verrons plus loin les bizarres intentions. Quant à sa conscience, plus personne ne s'en occupe puisqu'elle est censée partager le destin de la structure cellulaire. Le concept d'« instant de la mort » est absent de la thanatopraxis nagô. Au contraire, il est au centre du système d'auto-interprétation de la société marchande qui, comme le levier sur le point d'Archimède, s'appuie sur lui pour mouvoir l'ensemble de son univers social.

Comment la classe médicale occidentale définit-elle l'« instant du

décès » ?

La définition classique de l'instant du décès fut formulée quelque 500 ans avant la naissance du Christ par Hippocrate. Elle se trouve consignée dans le *De morbis*, 2^e livre, section 5 : « Front ridé et aride, yeux caves, nez pointu bordé d'une couleur noirâtre, tempes affaissées, creuses et ridées, menton ridé et racorni, peau sèche, livide et plombée, poils des narines et des cils parsemés d'une espèce de poussière d'un blanc terne, visage d'ailleurs fortement contourné et méconnaissable². »

Le *Dictionnaire français de médecine et de biologie* reprend, pour ainsi dire sans changements, les éléments constitutifs de la définition hippocratique. L'instant du décès se caractérise par « l'arrêt complet et définitif des fonctions vitales d'un organisme vivant avec disparition de sa cohérence fonctionnelle et destruction progressive de ses unités tissulaires et cellulaires ». Suivent une douzaine de définitions complémentaires qui vont de l'instant de la « mort apparente » en passant par celui de la « mort génétique », de la « mort interphasique » et de la « mort intercinétique » jusqu'à la « mort néonatale »³.

Le concept hippocratique d'instant du décès possède une permanence remarquable. La critique que lui appliquent la plupart des auteurs contemporains ne porte pas sur ses éléments constitutifs mais plus simplement sur l'agencement théorique des symptômes qu'il énonce⁴. Gavin Thurston dit : « Ce que nous cherchons à déterminer est le moment de la mort somatique, lorsque les fonctions d'un être vivant ont cessé et qu'il n'y a plus de réversibilité possible. La mort finale des cellules est connue comme mort cytologique ou moléculaire, moment où commence la décomposition alors que le temps de transplantation des organes est passé depuis longtemps. Il n'y a pas de distinction entre la mort légale et la mort médicale, car seul un médecin peut constater l'état de la mort en diagnostiquant une combinaison de signes physiques, cela grâce à sa connaissance des effets que provoquent maladies ou blessures. Les concepts de respiration divisée, d'affaiblissement des centres nerveux ou cardiaques sont artificiels, car les trois systèmes vitaux sont interdépendants. Si l'absorption d'oxygène se fait mal, le cœur s'arrête et sans une irrigation sanguine suffisante, le cerveau meurt⁵. »

Pour Hippocrate, la mort est l'événement dévastateur, imprévisible, inattendu, l'ennemi qui survient brutalement. Une

antinomie existe entre le concept et le fait. La mort est un lent processus, une « chronologie », comme dit Bichat, pas un événement « sans durée ». La pathologie anatomique restitue une seule certitude : la mort constitue une catastrophe physiologique. L'organisme physiologique et les réseaux psychonerveux, qui jusqu'ici fournissaient le support physique de ma conscience, plus précisément, qui me procuraient les moyens précis de vérification de mon existence, se décomposent. La conscience possède, dirige, gouverne le corps dans une large mesure. Elle ne peut cependant s'actualiser, donc exister sans lui : l'homme *est* son corps. En dehors de lui, il perd son intégrité substantielle. Le composé humain reste inintelligible en dehors de cette « cosubstantialité ».

Jusqu'au moment où se déclenche le cataclysme provisoirement incontrôlable de la désagrégation de l'organisme biophysiologique et des réseaux psychonerveux, les destins de la conscience et du corps paraissent indissolublement liés. L'organisme que ma conscience habite est détruit par la mort. Plus précisément, il n'est pas détruit mais se décompose, et ses éléments changent de fonctions. Jusqu'au moment de la catastrophe physiologique, l'organisme fonctionnait selon un organigramme précis. Au terme du cataclysme des mutations thanatiques, insuffisamment contrôlées et peut-être à jamais incontrôlables, ce corps se désagrège (artificiellement par le feu ou naturellement par l'action de l'évaporation de l'oxygène qu'il contient). Ses éléments constitutifs subissent ensuite un processus de transformation biochimique dont les principales étapes ont été formalisées par le discours. La thanatopraxis européenne comporte comme une de ses démarches essentielles, une technique du cadavre. Mais, suprême paradoxe, cette technique, au fur et à mesure qu'elle se développait, ne faisait qu'aggraver l'ambiguïté du concept d'instant de décès. « Dans la mort, la maladie parvenue à bout de course se taisait et devenait chose de mémoire. Mais s'il arrivait aux traces de la maladie de mordre sur les cadavres, alors aucune évidence ne pouvait absolument distinguer ce qui était d'elle et ce qui était de la mort ; leurs signes s'entrecroisaient dans un indéchiffrable désordre⁶. » Mais l'expérience clinique sous sa forme première ne remettait pas en question ce concept ambigu de la mort⁷. Au mieux « l'instant du décès peut jouer le rôle d'un repère sans épaisseur qui retrouve le temps nosographique, comme le scalpel l'espace organique. La mort n'est

plus que la ligne verticale et absolument mince qui sépare mais permet de rapporter l'une à l'autre la série des symptômes et celle des lésions⁸ ».

Le droit français comme le droit américain stipulent que l'instant du décès est une *question de fait* et non une *question de droit*. En d'autres termes : seul le médecin définit l'instant de la mort, les modalités de sa « réalisation », les causes qui l'ont provoquée. La législation française établit une hiérarchie claire entre l'acte médical du constat de décès, suivant immédiatement l'arrêt des soins et les premiers actes de modification de l'identité civile du défunt. Ceux-ci sont accomplis par l'officier d'état civil. En France, ce sont essentiellement les décrets du 27 avril 1899 et ceux du 31 décembre 1941 qui gouvernent l'activité thanatique du médecin⁹. Lors d'un décès, le médecin français est appelé à effectuer deux actes de nature distincte :

1. Il constate le décès, s'assure que la mort est « réelle et constante », selon l'expression consacrée et la consigne sur un certificat nominal, c'est-à-dire sur le premier volet de l'imprimé (bleu) dont il dispose ; ce certificat est nécessaire à l'officier d'état civil pour la délivrance du permis d'inhumer, et il sera conservé à la mairie du lieu de décès.

2. Il déclare la cause du décès, c'est-à-dire qu'il inscrit sur le deuxième volet de l'imprimé (bleu), anonyme, un ou plusieurs diagnostics suivant le cas ; il cache lui-même le document.

Ainsi, il y a d'une part une certification du constat de la mort, d'autre part, une certification de la cause, maladie ou traumatisme ayant entraîné la mort. Pour le premier acte, l'intervention du médecin est obligatoire, pour le second, aucune obligation légale n'est faite au médecin de mentionner un diagnostic sur le certificat.

II. La déclaration de Harvard

Rappelons-le : ce repère sans épaisseur¹⁰, ce concept ambigu¹¹, l'instant du décès, n'est pas, comme le prétend Thurston, *self-evident*¹². L'astronome voit passer dans son télescope une étoile filante. Il signale le fait, l'analyse, en définit les causes. Aucune prédétermination

sociale, aucune référence à sa propre socialisation ou encore aux réseaux de valeurs gouvernant la société où il vit, n'intervient dans cet acte. Tel n'est évidemment pas le cas du médecin qui fixe l'« instant du décès ». Son constat est le fruit d'un diagnostic. Or, tout diagnostic est un acte social, c'est-à-dire l'acte d'un homme socialisé et qui, du moins en partie, agit en fonction du cadre référentiel de la société qu'il habite. En d'autres termes, dire qu'un homme est mort, c'est accomplir un acte profondément social. Un homme mort ne pouvant ratifier sa propre mort, c'est donc la parole du médecin pour la France, la signature du *coroner* pour les pays anglo-saxons ou, dans de rares cas, le verdict du juge qui décident que cet homme est mort¹³.

Malgré l'existence d'éléments psychosomatiques déterminants pour l'instant de la mort, j'insiste sur ce point : partout dans le monde, on applique des systèmes de certification de décès semblables. Partout c'est le médecin et lui seul qui fixe l'instant du décès, lui et lui seul qui identifie ce « repère sans épaisseur », cette « ligne invisible » qui sépare un corps vivant d'un cadavre. Car partout dans le monde, c'est-à-dire au niveau de tous les systèmes juridiques connus, l'ancienne et très commode fiction prévaut : l'instant de la mort est un « événement de la nature », le médecin ne fait que le « constater »¹⁴.

Cette fiction a volé en éclats le 3 décembre 1967. Ce jour-là, probablement pour la première fois dans l'histoire des hommes, un cœur humain fut transplanté avec succès dans le corps d'un mourant. Loren F. Taylor, de la faculté de médecine de l'université du Kansas, explique, non sans humour, dans une lettre désormais célèbre, les conséquences pratiques de cet événement : « Aussi longtemps que la définition hippocratique de la mort ne sera pas changée et que la jurisprudence des tribunaux américains s'inspirera de la même définition de la mort somatique, tout chirurgien opérant une transplantation du cœur est passible d'inculpation de meurtre, d'annulation d'assurance responsabilité professionnelle et de retrait de l'autorisation d'exercer la médecine¹⁵ ! » Quelle est la réaction de la classe médicale à cette situation bouleversée ? La majorité de cette classe se réfugie dans un confortable agnosticisme. L'Organisation mondiale de la santé (OMS) refuse de se prononcer sur une nouvelle définition de la mort ; elle renvoie au *Manuel des Nations unies des statistiques de l'état civil*¹⁶. Ce document contient à la page 64 une définition du terme « décès » qui renvoie elle-même aux définitions

nationales de ce terme ; or, les définitions nationales sont celles que donnent les différentes législations funéraires dépassées par les connaissances biologiques actuelles ! Le même agnosticisme domine les débats au sein de l'International Transplantation Society. Les conclusions de son Committee on Morals and Ethics révèlent une indétermination inquiétante : « ... Il s'ensuivit de violentes discussions, principalement en ce qui concerne la définition de la mort. La plupart des membres présents pensaient que le fait de biffer simplement ce paragraphe, outre le fait de s'attirer quelques désagréments, équivaldrait à ignorer une finalité dans laquelle la société de transplantation était intimement engagée. Le document tout entier fut finalement accepté par un vote de 2 contre 1 par les membres présents. Bien que manquant de la force de l'unanimité, ce résultat représente l'aboutissement d'un bon nombre de discussions et de réflexions et reflète la différence d'opinions entre certains membres respectés de la société. Il aborde en conclusion, sans les définir, les questions de morale et d'éthique soulevées par la transplantation d'organes et de tissus¹⁷. »

Face à l'évidente incapacité des organisations médicales internationales, notamment l'OMS, à se mettre d'accord sur une définition précise des nouveaux critères de la fixation de l'instant thanatique, la Harvard Medical School accomplit un acte de pionnier. Elle rompit radicalement avec les idées reçues, dépassées par les évidences de la biologie nouvelle. Quelques mois après la première transplantation cardiaque, elle créa un « Ad hoc Committee to examine the definition of brain death ». Le 5 août 1968, ce comité fit paraître une « communication spéciale » que publia le *Journal of the American Medical Association*¹⁸. Les remarques préliminaires de la déclaration révèlent la complexité du problème clinique :

Les améliorations survenues dans les méthodes de survie ont conduit à augmenter les efforts en vue de sauver les personnes grièvement blessées et dont l'état est désespéré ; ces efforts ne sont quelquefois couronnés que de succès partiels, car le cœur continue à battre alors que le cerveau est irrémédiablement perdu ; le fardeau que représentent ces personnes est lourd pour leurs familles, pour les hôpitaux ; ces patients comateux occupent des lits et reçoivent des soins dont d'autres malades

auraient besoin. Les critères dépassés de la définition de la mort mènent à une controverse lorsqu'on aborde la question du prélèvement des organes destinés à la transplantation ; nous ne traitons ici que du cas des comateux qui n'ont pas d'activité décelable du système nerveux central. Si les caractéristiques de cet état pouvaient être définies en termes satisfaisants, plusieurs problèmes disparaîtraient d'eux-mêmes ou pourraient être résolus à court terme.

Voici les nouveaux critères qui désormais déterminent le coma irréversible, c'est-à-dire l'« instant de la mort » ; ils sont au nombre de quatre :

1. *Non-réceptivité et non-réponse* : Manque total de réactions aux stimuli externes et internes et complète non-réponse ; même les stimuli les plus douloureux ne provoquent pas de réaction vocale ou autre, pas même un grognement, pas de retrait de membre ou d'accélération de la respiration.

2. *Absence de mouvements respiratoires* : Les observations s'étendant sur une période d'au moins une heure par des médecins sont de nature à satisfaire le critère de l'absence de mouvement musculaire spontané ou de respiration spontanée, ou toute autre réponse à des stimuli tels que la douleur, le toucher, le son ou la lumière ; après avoir placé le patient dans un appareil respiratoire, on peut constater l'absence totale de respiration spontanée en éteignant l'appareil, en le laissant sans courant électrique pendant trois minutes et en observant si le patient tente de respirer spontanément.

3. *Absence de réflexes* : Le coma irréversible avec abolition de l'activité du système nerveux central est confirmé en partie par l'absence de réflexes provoqués ; la pupille reste fixe et dilatée et ne répond à aucune source directe de lumière vive ; le clinicien pratique l'incision de la pupille dilatée-fixe ; il fait tourner la tête et irrigue les oreilles avec de l'eau glacée ; les mouvements des paupières sont absents. Les tentatives de bâillements de déglutition ou d'émissions de sons sont nulles ; absence de réflexe de la cornée et du pharynx, impossibilité de provoquer le réflexe des tendons ; impossibilité de provoquer, à l'aide du marteau, la contraction des muscles. La stimulation

plantaire ne donne pas de réponse.

4. *Encéphalogramme plat* : L'encéphalogramme isoélectrique ou plat confirme la valeur du diagnostic à condition que les électrodes aient été convenablement appliquées, que l'appareil fonctionne normalement et que le personnel en charge soit compétent. Il ne doit pas y avoir de réponse encéphalographique aux bruits et aux pincements. Ces indications, servant à prouver la destruction cérébrale irréversible, sont valables sauf dans deux cas : le premier lorsqu'il y a hypothermie, c'est-à-dire que la température du corps est au-dessous de 32,2 degrés centigrades, le deuxième lorsqu'il y a influence de dépresseurs, tels les barbituriques, sur le système nerveux central¹⁹.

Les implications légales de la nouvelle définition de la mort par la déclaration de Harvard sont évidentes. La plupart des États membres des États-Unis d'Amérique ont entamé la révision totale de leur législation mortuaire. Je ne prends qu'un seul exemple, celui de la nouvelle loi mortuaire de l'État du Kansas, enregistrée sous le chiffre KSA 77-202 de la collection des lois de la bibliothèque du Congrès américain. Trois articles m'intéressent particulièrement :

a) Une personne sera considérée comme morte, médicalement et légalement, si, pour un médecin qui se base sur les normes de la pratique médicale, il y a absence de respiration spontanée et de contractions cardiaques ; si les fonctions ont cessé directement ou indirectement à cause de la maladie ou pour quelque autre raison ; si le temps écoulé depuis l'arrêt de ces fonctions ne permet pas de garder l'espoir de les voir reprendre et, éventuellement, si la mort s'est produite en même temps que la cessation des fonctions.

b) Une personne sera considérée comme morte, médicalement et légalement, si, pour un médecin qui se base sur les normes de la pratique médicale, il y a absence de fonctions cérébrales spontanées et si, toujours selon les critères ordinaires de la médecine, après avoir essayé de maintenir ou de susciter les fonctions circulatoires, ces efforts s'avèrent vains, la mort aura été effective en même temps que la cessation des fonctions citées ; la mort doit être prononcée avant que les moyens

artificiels d'assistance respiratoire et circulatoire utilisés ne soient arrêtés et avant que tout organe vital ne soit enlevé à des fins de transplantation.

c) Ces différentes définitions de la mort doivent être utilisées à toutes fins utiles dans cet État, y compris pour les procès civils, les cas de criminalité et pour toutes les lois conformes²⁰.

La loi française, elle, n'a pas été modifiée. A ma connaissance, aucune révision n'est en vue.

Je résume. La déclaration de Harvard inaugure une *révolution conceptuelle*²¹ : les institutions de la classe dominante capitaliste, l'Ordre des médecins, les législations étatiques, la déontologie hospitalière s'emparent du problème thanatique au moment où le concept « habituel » (c'est-à-dire généralement accepté par le consensus populaire) de la mort s'effondre sous le choc des découvertes biologiques nouvelles. La déclaration de Harvard provoque une rupture historique ; il se crée une nouvelle transparence.

Désormais, le mourant est expulsé du drame qu'il vit ; jamais plus ses besoins intimes (ou ceux de ses parents et amis), ses revendications, sa volonté ne seront pris en compte. Seuls comptent les paramètres techniques de la conduite de ceux qui ont mandat de gérer la mort d'autrui. Le nouvel impérialisme médical s'instaure par la violence. Une classe de thanatocrates naît, gérant la mort des autres selon des normes techniques dont elle détient elle-même la définition et le contrôle.

1.

La terminologie thanatique anglo-saxonne utilise des références spatiales et non des références temporelles comme le fait le vocabulaire français. L'instant de la mort est, pour les Anglo-Saxons, *the point of death* ; voir par exemple Thurston J., « The Point of Death », in *The Practitioner*, Londres, 1970, vol. CCV.

2.

Hippocrate, *De morbis*, cité in *Bulletin de la société française de thanatologie*.

3.

Dictionnaire français de médecine et de biologie, Masson, 1970, vol. II, p. 862863.

4.

Les critiques à mon avis les plus pertinentes sont formulées par Foucault M., in *Naissance de la clinique*, PUF, 1972 ; Foucault prend appui sur les recherches de Bichat et sa célèbre chronologie existentielle : « Les enveloppes successives de la vie se détachent naturellement, énonçant leur autonomie et leur vérité dans cela même qui les nie. Le système des dépendances fonctionnelles et des interactions normales ou pathologiques s'éclaire de l'analyse de ces morts en détail. » Pour Bichat, l'homme meurt « du poumon, du cœur et du cerveau » ; Bichat X., *Recherches physiologiques*. Pour d'autres critiques informés de certains éléments de la définition hippocratique, voir Fesneau R., « La sexualité et la mort », in *Bulletin de la société française de thanatologie*, 5^e année. Roger J., « Introduction à une étude sur les critères de la mort somatique », in *Bulletin de la société française de thanatologie*, no 3, décembre 1967. Chaudard P., *La Mort*, PUF, 1960. Bon H., *La Mort et ses problèmes*, PUF, 1947.

5.

Thurston G., « The Point of Death », in *The Fractionner*, vol. CCV, 1970, p. 189 (Londres). L'extraordinaire permanence du concept hippocratique n'est pas propre à la seule Angleterre. Elle peut être observée aux États-Unis et en France. Pour les États-Unis, voir par exemple le jugement de 1967 United Trust contre Pyke : la cour d'appel du Kansas utilise la définition de l'instant de la mort telle qu'elle est donnée dans un traité de médecine du ^{xvii}^e siècle ! Jugement cité dans *Journal of American Medical Association*, vol. CXXV, no 2, p. 296. Pour la France, voir Roger J., « Introduction à une étude sur les critères de la mort somatique », in *Bulletin de la société française de thanatologie*, op. cit.

6.

Foucault M., *Naissance de la clinique*, op. cit.

7.

Ibid.

8.

Ibid.

9.

Pour connaître les principales démarches de fixation de l'instant de la mort qu'accomplit le médecin de France, voir les divers travaux du IV^e Congrès de la Société de thanatologie tenu à Lyon les 2 et 3 juin 1972. Certaines des communications, notamment celle de Mueller et Guidevaux, intitulée « Certification des décès et certificats de décès », sont reproduites dans le *Bulletin de la société française de thanatologie*, 6^e année, no 2, p. 5 s. L'ensemble des textes juridiques qui gouvernent les gestes thanatiques du médecin est reproduit dans le *Guide pratique de la législation funéraire*. Pour une exégèse critique de plusieurs de ces textes, voir *Bulletin de la société française de thanatologie*, notamment l'article de Roger Fesneau : « Les hôpitaux et les services thanatologiques en temps de paix », in *Bulletin de la société française de thanatologie*, no 2, avril 1967.

10.

Foucault M., *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 143.

11.

12.

Thurston G., « The Point of Death », in *The Practitioner*, Londres, vol. CCV, juillet/décembre 1970.

13.

Pour être complet, il faudrait élargir le débat à ce que Marcel Mauss appelle la *thanatomanie*. Ce terme désigne les cas, rares dans les sociétés occidentales, où un être humain, persuadé d'avoir violé une règle sociale et par conséquent de mériter la mort, se « laisse mourir ». Cf. Mauss M., in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1969. Il faut signaler une intéressante enquête conçue et dirigée par Lawrence Casier, actuellement en cours, pour tenter de cerner le phénomène aux États-Unis, cf. Casier L., « Death as a Psychosomatic Condition : Prolegoma to a Longitudinal Study », in *Psychological Reports*, 1970, no 27. Casier formule l'hypothèse que l'instant du décès peut être retardé ou avancé par hypnose.

Ni la théorie de Casier ni celle de Mauss n'infirmement ma conclusion provisoire ; la « fixation » de l'« instant du décès » reste, pour les deux auteurs, un acte social, accompli par des tiers.

14.

Pour connaître les textes extrêmement divers qui régissent l'activité thanatique des médecins dans les différents états des USA, on peut consulter plusieurs « handbooks » dont le plus pratique, malgré la lenteur avec laquelle se succèdent les éditions, est celui de Morhardt, cf. Morhardt, Robert P., *Handbook of Death, Mechanisms, Causes and Certification*, édité par John Main, South Pasadena, California, 1^{re} éd. 1946. Enfin, pour une vue globale des textes juridiques qui, dans les différents pays, ordonnent les gestes thanatiques de la profession médicale, on se référera aux nombreuses publications éditées sur ce sujet par l'OMS à Genève. La plus courante de ces publications est le *Certificat médical de la cause du décès. Instructions à l'usage des médecins sur l'emploi du certificat médical de la cause du décès, conforme au modèle international*, Genève, 1969. Je mentionne également le *Manual of the International Classification of Diseases. Injuries and Causes of Death*, éditions successives par l'OMS, Genève, 1^{re} édition 1948.

15.

Taylor L. F., « Letter to the Editor », in *Journal of the American Medical Association*, vol. CCXV, no 2, 11 janvier 1971, p. 295.

16.

Manuel de statistiques de l'état civil. Études méthodologiques, série FN, Nations unies, New York (contamment réédité), p. 64 de l'édition en vigueur le 15 mars 1973.

17.

« Statement of the Committee on Morals and Ethics of the International Transplantation Society », publié une première fois in *Annals of Internal Medicine*, 1971, no 75, p. 631-633. L'Organisation mondiale de la santé ratifia les conclusions de l'International Transplantation Society, *Bulletin OMS*, vol. XXXXVII, no 1, 1972, p. 131 s.

18.

« Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the Definition of Brain Death », in *Journal of the American Medical Association*, vol. CCV, no 6, 5 août 1968.

19.

A Definition of Irreversible Coma, op. cit., p. 85-86.

20.

« A Statutory Definition of Death in Kansas », in *Journal of the American Medical Association*, vol. CCXV, no 2, p. 296.

21.

Cette révolution conceptuelle a été annoncée, secondée ou approfondie par un nombre de chercheurs particulièrement perspicaces. Voir notamment : Moses C., « Death and the Heart Transplantation : an Ethical Dilemma », in *Heart Research News Letter*, 1968, col. 3, no 2. Rhoads S., « Medical Ethics and Morals in a New Age », in *Journal of the American Medical Association*, 1968, vol. CCV. L'éditorial intitulé « When do we let Patients die ? », in *Annales of Internal Medicine*, vol. LXVIII, p. 695. Beecher H. R., « Ethical Problems created in the Hopelessly Unconscious Patient », in *New England Journal of Medicine*, no 278, p. 1425. Arnold J. D., e.a., « Public Attitudes in the Diagnostic of Death », in *Journal of the American Medical Association*, vol. CCVI, p. 1949. John-Stevan N., *Life, Death and Law*, Indiana University Press, 1961. Batzell W. H., « The Dying Patient », in *Archives of Internal Medicine*, vol. CXXVII, 1971, p. 106 s.

Les thanatocrates¹

I. La répression hospitalière

Jusqu'à la nouvelle définition de l'instant du décès élaborée par la déclaration de Harvard, une fiction gouvernait le comportement thanatique du médecin. Le médecin « constatait » la mort, il diagnostiquait un événement indiscutable de la nature. Il était témoin, pas acteur. Désormais, le médecin ne constate plus la mort, il la provoque. Il est le maître de la mort. *Il n'enregistre plus l'heure de la fin d'une vie, il la fixe selon son choix.* D'observateur impartial et inattaquable des choses de la nature, de contrôleur et de modificateur désintéressé des cycles biologiques, le médecin se révèle tel qu'il a, en fait, toujours été : l'auxiliaire indispensable d'une société donnée, le manipulateur de subjectivités collectives, le gouverneur d'une praxis des corps qui lui assure un prestige intellectuel et un statut social sans pareil. Son masque tombe. Son visage apparaît. Il exprime le combat équivoque entre le désir de la connaissance, un rudimentaire amour des hommes et la volonté naturelle de les dominer.

C'est le thanatocrate et lui seul, maître de l'appareil thérapeutique, donc dépositaire de la puissance inentamée de la société marchande, agent de cette société et acteur de sa rationalité, qui décide de la continuation de la vie réduite ou de la mort instantanée du malade. Comme le torero dans l'arène, il décide, face à l'être blessé, l'instant de la mise à mort. La littérature médicale américaine utilise un vocable étonnant pour désigner cette mise à mort du malade. Elle dit : « *The respirator is turned off* » (L'interrupteur de la machine est tourné).

Cette admirable formule, une de ces paroles transparentes de l'ontologie marchande, résume parfaitement l'acte qui termine une vie, sans que jamais ni le terme d'« homme » ni le terme de « vie », ni encore celui, combien déplaisant, de « mort » soit prononcé ! Je rappelle comment les nouveaux maîtres de la mort envisagent leur pratique quotidienne et quasi toute-puissante :

Le médecin en charge [du patient] consultera un ou plusieurs autres médecins, directement concernés par le cas, ceci avant que le malade ne soit déclaré mort sur la base des critères déjà mentionnés. De cette façon, la responsabilité sera partagée par une plus large gamme d'opinions médicales, cela assurant un plus grand degré de protection contre des objections éventuelles pouvant être formulées plus tard, par des tiers. Nous suggérons que la décision prise de déclarer le patient mort et le fait de déconnecter l'appareil à respirer soit faite par des médecins ne participant pas à une transplantation d'organes ou de tissus provenant de la personne défunte ; cela pour éviter d'impliquer des médecins transplantateurs dans la décision. Nous recommandons que le patient soit déclaré mort avant qu'il ne soit question de le retirer de l'appareil et après que tous les efforts pour le réanimer auront été effectués et déclarés vains. La raison de ces recommandations est la suivante : les médecins responsables seront mieux protégés légalement, car, dans le cas contraire et selon l'application stricte de la loi, les médecins transplantateurs seraient accusés d'avoir déconnecté l'appareil respiratoire alors que le patient était encore en vie².

L'arrogante revendication de la primauté du savoir discursif du médecin sur la connaissance existentielle de soi-même du malade se trouvant ainsi affirmée, un dernier danger menace le thanatocrate triomphant. Même réduit au rang de simple objet d'une thanatopraxis toute-puissante, le malade possède dans certains cas des parents, un fils, des frères ou un ami courageux. Ces gens-là pourraient être tentés de prendre en charge les intérêts existentiels, d'exprimer la volonté muette de l'homme-objet rivé à l'appareil et privé de parole. Les thanatocrates disent clairement ce qu'il convient de répondre à ces

impertinents :

La condition du patient ne peut être déterminée que par un médecin. Quand l'état du patient est désespéré, selon les critères définis, sa famille ainsi que toutes les personnes concernées, ayant pris des décisions à son sujet, et les infirmières, doivent en être informées. La mort doit alors être déclarée et ce n'est qu'à ce moment que l'on peut déconnecter l'appareil respiratoire. La décision de le faire et la responsabilité qui s'y rattache sont prises par le médecin en charge, après consultation avec un ou plusieurs collègues qui sont directement concernés par le cas. Il est malsain, donc indésirable, d'associer la famille à cette décision³.

La déclaration de Harvard part de l'hypothèse que le collège de médecins ou le médecin tiers (dont nous verrons le rôle) (Voir [ici](#)) se trouve, lorsqu'il prend la décision de « couper le contact », face à un homme sans conscience, sans possibilité de communication, sans volonté intelligible. Une sorte de force majeure rejeterait ainsi le thanatocrate dans une solitude absolue, dont il assumerait héroïquement et comme à contrecœur toutes les conséquences pratiques. La fiction créée par le Comité de Harvard, reprise par un nombre toujours croissant de thanatocrates hospitaliers, est celle d'un médecin conscient qui, face à un malade inconscient, prend une décision qui ne peut être que solitaire. Or, cette fiction ne résiste pas à l'examen : d'abord parce que les textes cités du Comité de Harvard montrent que la décision de faire mourir ou de laisser vivre est revendiquée par les médecins-agents sociaux, même face à un patient qui sait parler et qui manifeste son opposition. Ensuite, parce qu'une rupture de communication totale entre le thanatocrate et le malade ne se produit que très rarement. Un malade, même muet, a presque toujours un parent lointain, un ami ou plus simplement une personne du personnel hospitalier qui entretient avec lui des relations plus étroites et qui se soucie de son existence. Une personne qui n'a ni parents, ni amis, ni connaissances, ni aucune relation extra-hospitalière est appelée un *staff patient*. Or, entre le *staff*, entre le personnel hospitalier et l'homme de souffrances s'établissent, ne serait-ce qu'à un niveau rudimentaire, des rapports humains⁴. Même

face à cet entourage, qui, dans la terminologie hospitalière, constitue l'« écologie humaine » du malade, le thanatocrate est sans pitié. Je résume : il ne faut, estime le thanatocrate, écouter ni les parents, ni les amis, ni les connaissances du malade, car ils ne savent pas ce qu'ils disent. Ils se laissent guider par des conceptions affectives, sentimentales de la vie, alors que le médecin, investi d'une mission sacrée, doit rendre un jugement de mort ou de vie qui tient compte *a)* des intérêts bien compris de la société, *b)* de la question de savoir si la vie du malade, si elle était prolongée, serait une vie utile, donc digne d'être sauvée, ou si cette vie n'est pas digne d'être vécue et doit être achevée sans délai.

Il existe toutefois une dernière catégorie de patients. Ce sont ceux que les thanatocrates hospitaliers appellent les patients *DOA* (*Death on arrival*). Environ 30 % des hommes qui meurent chaque mois dans un hôpital public d'une grande ville des États-Unis appartiennent à cette catégorie⁵.

Le terme de *patient DOA* est d'ailleurs inexact : il désigne essentiellement des patients, victimes d'accidents, suicidés, qui, à l'intérieur de l'hôpital, entament le processus de mourir sans que le collège traitant des médecins de cet hôpital les ait soignés au préalable. Le terme *DOA* ne signifie donc pas nécessairement que ces patients franchissent le seuil de l'hôpital dans un état d'inconscience ou qu'aucun dialogue ultérieur ne s'établit entre eux et les médecins. Néanmoins, ils constituent pour mon analyse une catégorie à part parce qu'ils peuvent se distinguer sur un point essentiel des *staff patients*, des malades solitaires, privés de toute assistance extra-hospitalière (famille identifiable, amis, connaissances, etc.). Nous l'avons vu : tout homme, même privé de relations extra-hospitalières, qui reste pendant quelque temps dans un hôpital y noue des rapports humains avec une personne quelconque, infirmière, voisin de chambre, thanatologiste, aumônier, femme de ménage, aide-soignante, etc. Le *DOA*, par contre, n'a généralement pas le temps de lier de tels rapports. Il faut donc examiner pendant un instant le cas où un patient *DOA* arrive à l'hôpital dans un état de « non-communication ». Il est alors soit inconscient, soit conscient, mais incapable d'articuler un quelconque message intelligible. Or, même dans ce cas, la fiction si soigneusement entretenue par les thanatocrates de Harvard se révèle mensongère : le médecin n'est jamais seul face à un corps muet. Même

si le mécanisme psychonerveux du patient ne permet plus aucune communication articulée, il est encore habité par le refus de la mort ou, plus précisément, par une possibilité théorique de refuser la mort.

Le subconscient du patient est – jusqu'à un certain stade de l'agonie (Voir [ici](#)) – habité par un refus profond, absolu, irréductible de sa propre mort⁶. Le fait que ce refus puisse se pervertir et devenir, dans certaines situations cliniques, un « désir de mort », un *Todestrieb*, ne contredit nullement l'affirmation de l'existence d'un subconscient qui réclame avec force sa propre immortalité⁷. Freud attribue à ce refus des origines culturelles. Le patient aurait simplement intériorisé les éléments constitutifs d'un des nombreux systèmes de la négativité pensée de la mort qu'élaborent les différentes sociétés de la planète. Or, nous l'avons vu, seule parmi toutes les sociétés, la société marchande, loin d'élaborer un système de l'immortalité des personnes, refuse tout statut aux morts et charge l'instant du décès, la terminaison de la vie terrestre, de toutes les vocables péjoratifs de son vocabulaire. Elle évacue, occulte, nie la mort. La négation de la mort par la société marchande constitue bel et bien un système de la négativité pensée de la mort, mais un système élémentaire qui ne fait pas sa part à l'homme. Ce système aliène l'homme qui meurt ; il le prive de toute pensée de sa mort, même de toute pensée de négation de sa mort. La société marchande va jusqu'à interdire à l'homme de refuser de mourir. Elle ne lui dit pas qu'il meurt. Elle décide sans lui de sa mort ou de sa survie. La théorie de Freud serait donc valable pour des systèmes de la négativité de la mort élaborés de longue date et que l'homme a intériorisés. Mais, appliquée à la société marchande, elle n'explique plus rien. Dans l'arsenal méthodologique des psychiatres hospitaliers américains, elle a été remplacée par une théorie nouvelle, celle que formule dès 1955 Kurt Eissler dans son ouvrage *The Psychiatrist and the Dying Patient*⁸. Eissler fait du refus de la mort une des structures constitutives du subconscient, un subconscient qui aurait son ontologie propre et qui ne serait tributaire que de façon limitée du système social et culturel dans lequel il évolue. L'hypothèse d'Eissler a été éprouvée par de nombreux psychiatres hospitaliers dont l'action s'exerce sur des hommes engagés dans le processus de mourir. A la lumière des textes cliniques disponibles, il faut convenir que l'hypothèse d'Eissler se révèle être une hypothèse plausible : ne pas vouloir mourir est « naturel ».

Jusqu'à un certain stade de l'agonie, tout subconscient refuse de manière énergique, totale, irréductible, l'idée de sa propre mort⁹.

Il faut ici distinguer entre toutes les formes de la mort voulue par l'homme et la mort qu'impose à un homme incapable de communiquer un thanatocrate qui s'érige en maître des mourants. La mort volontaire prend de multiples visages : il y a des hommes qui se suicident. Il y a des hommes qui donnent leur vie pour une cause qu'ils estiment plus précieuse que leur propre survie. Il existe enfin un nombre d'hommes qui, arrivés à la dernière phase de leur vie, choisissent eux-mêmes, de concert avec leur médecin traitant, l'heure de leur mort. Cet acte revêt une extraordinaire et bienfaisante dignité.

Le suicidaire, comme toute autre personne qui est habitée par un « désir de mort », est atteint dans son intégrité psychique. Son trouble peut être passager ou permanent. Son désir de mort peut être le fait d'une maladie mentale perturbant d'une façon profonde et parfois incurable sa volonté normale de vivre. Mitscherlich, dans l'étude citée, en donne des exemples convaincants. Il existe ensuite des hommes dont le psychisme déjà fragile est perturbé par un événement traumatisant. Le suicide ou la thanatomanie sont deux conduites qui naissent du « désir de mort ». Le suicide déborde les questions posées dans ce livre. Je ne le traite pas. La thanatomanie est évoquée à la page 69. Quant à l'euthanasie volontaire, elle fait l'objet d'un chapitre particulier. Le sacrifice du militant enfin est longuement analysé dans la cinquième partie du livre. La distinction entre la mort volontaire et la mort imposée est fondamentale : il existe des situations où, pour des raisons diverses, des hommes réclament la mort ; si une personne accepte (ou même demande) la mort, elle le fait sur la base d'une élaboration analytique de sa situation, d'un choix volontaire, bref, par un acte de volonté consciente¹⁰. Face à un malade incapable de communiquer, le médecin ne peut donc jamais prétendre donner une mort souhaitée. Dans aucune circonstance imaginable, le médecin ne peut prétendre être, face à un malade muet, le gestionnaire exclusif de la mort. *Même inconscient, le malade reste le sujet épistémique de son propre décès.*

II. Les mouvements de résistance

Un phénomène curieux se produit : en marge du discours hospitalier naît un discours de pacotille, une conduite irrationnelle qui formule, sur un mode mythique, la contestation, celle que les hommes-objets ne peuvent articuler face aux thanatocrates (Voir [ici](#)). Il semble en effet exister *une relation inverse entre les progrès technologiques de la médecine et la résurgence de mouvements ancestraux* qui traduisent l'angoisse de la mort et que la conscience collective n'a pas évacuée. Gavin Thurston termine son classique article sur « L'heure de la mort » par une sorte d'incantation, d'appel presque désespéré à la foi des vivants dans la science infallible des thanatocrates :

La peur d'être enterré vivant ou d'être mutilé avant d'être mort est profondément enracinée dans les consciences. Les articles paraissant dans la presse en faveur de la transplantation d'organes ne font qu'augmenter les appréhensions du grand public. A Londres, après la première discussion publique sur la transplantation cardiaque, de nombreux articles furent publiés qui essayaient de définir la mort. Les chirurgiens, spécialistes de la transplantation du rein, notèrent alors une baisse sensible des accords donnés par les parents de personnes décédées sur lesquelles on projetait de prélever un rein pour le greffer. Ce genre d'opération n'a pas l'approbation du grand public qui craint que les chirurgiens n'abusent de leur pouvoir et n'« anticipent », si l'on peut dire, le vrai moment de la mort. Toutes ces mises en doute ne peuvent être que préjudiciables à une technique reconnue hautement valable. Le diagnostic de la mort doit rester l'apanage exclusif de la médecine et le public doit faire confiance à ses représentants¹¹. [...] La foi en l'habileté et l'intégrité des médecins dont la tâche est de diagnostiquer la mort est d'importance primordiale.

Or, rien n'y fait ! Au lieu de croire, les malades et leurs familles font de moins en moins confiance aux thanatocrates. La crainte d'être déclaré mort par les thanatocrates qui obéissent à des critères propres à leur classe et à la stratégie sociale qu'elle véhicule est alimentée à une source immémoriale : c'est le fleuve d'angoisse qui vient du fond des âges. Depuis l'aube des sociétés organisées, les hommes craignent

d'être ensevelis vivants, brûlés vifs, déclarés morts, détruits, abandonnés par leurs contemporains, alors qu'ils sont simplement endormis, en état de choc ou drogués. Jean Roger signale l'ancestrale fonction des morgues, des chambres mortuaires. A Paris, on y a déposé pendant des siècles les hommes, les femmes, les enfants dont la motricité, la respiration et le cœur s'étaient arrêtés. Ces morts apparents étaient surveillés par le gardien de cette chambre d'attente et n'étaient enterrés que si aucun mouvement, aucun bruit, aucune respiration, « même les plus minimes », n'avaient été décelés¹². En Allemagne, au début du XIX^e siècle encore, une autre méthode était en usage : les morts étaient déposés dans une chambre où se trouvait une machine qui, au moindre signe de vie du mort présumé, actionnait une cloche.

La pratique des chambres mortuaires resurgit aujourd'hui : l'absorption de drogues « dures » fait des ravages de plus en plus terrifiants parmi les hommes de la société marchande. Ces drogues provoquent de plus en plus des états comateux voisins des comas profonds ou même du coma dépassé. Un article paru dans le *Manchester Guardian* sous le titre « Machine to catch « Flicker of Life » informe le public de Sheffield du procédé qu'avait trouvé la municipalité pour calmer les angoisses des habitants de cette grande ville industrielle du centre de l'Angleterre. Dans cette région, en effet, beaucoup d'adolescents s'adonnent à la drogue et nombre d'entre eux en meurent. Une des chambres mortuaires de l'hôpital est équipée d'un appareil qui, placé sur le corps du mort présumé, s'allume au moindre mouvement du muscle cardiaque¹³.

Une pratique courante était aussi celle de l'*interrogation des cadavres*. Elle est en vigueur dans certaines vallées des Alpes suisses. Elle existe dans la société diola¹⁴. Elle est au cœur du rituel qui gouverne l'ouverture de la succession papale : le pape ayant expiré, le cardinal camerlingue, chef du pouvoir exécutif pendant la vacance du siège, accomplit le constat du décès. A cet effet, revêtu du surplis, du manteau et du camail violets, accompagné des clercs de la chambre apostolique et de leur suite, il est introduit dans les appartements du pape par le maître de chambre. Le camerlingue, après avoir récité quelques prières et s'être agenouillé sur un coussin violet, se relève, s'approche du lit, découvre le visage du pontife et, avec un marteau d'argent, lui touche trois fois le front en l'appelant par son nom de

baptême. S'il n'y a pas de réponse, il se tourne vers l'assistance et dit : « Le pape est mort¹⁵. »

En 1705 se produisit un nombre important de décès incompréhensibles et inattendus. Le pape Clément XI chargea son médecin personnel, Giovanni Maria Lancisi, d'établir une série de critères sûrs et définitifs de l'instant de la mort. En 1707, Lancisi publia un traité, le *De subitaneis mortibus*, qui fut pendant des générations le traité classique de la lutte contre la mort apparente. A peu près à la même époque, Frederick Hoffmann, clinicien à Halle, entreprit des recherches analogues qui devaient jouer, pour les médecins d'Allemagne, le même rôle que le traité de Lancisi pour les Italiens. En France enfin, c'est l'ouvrage de Winslow qui, en 1740, déclencha un véritable mouvement populaire contre la « mort prématurée ». Un peu partout en Europe circulaient alors des récits d'expériences, comme celui de William Tossach, chirurgien d'Alloa, publié pour la première fois en 1744 :

Le cœur, les artères, la respiration du patient étaient arrêtés. L'homme avait l'apparence de la mort. Je lui insufflai de l'air en soufflant dans sa bouche aussi fort que je pus, mais comme j'avais oublié de lui pincer les narines, tout l'air ressortit. D'une main, je lui serrai le nez, de l'autre, je fis des mouvements de pression sur sa poitrine pendant que je recommençais à souffler de l'air dans ses poumons. Immédiatement, je sentis 6 ou 7 très rapides battements du cœur. Sa poitrine se souleva, je pus sentir son pouls un moment après.

Je lui ouvris alors une veine du bras qui laissa échapper du sang en jet d'abord, par petites gouttes ensuite, pendant un quart d'heure, après quoi le sang s'écoula normalement. Pendant ce temps, je le frottai, le massai vigoureusement, essayant ainsi de rétablir la circulation du sang ; je lui lavai la figure et les tempes et introduisit du sel volatile dans le nez et la bouche. Les poumons continuèrent à se remplir et à se vider après que j'eus rétabli leur fonction ; pendant une demi-heure, ils agirent comme des soufflets, sans plus. L'homme n'émit aucun grognement, ses yeux et sa bouche étaient grands ouverts. Après une heure environ, il commença à bâiller, à bouger les paupières, les mains et les pieds¹⁶...

Cet ancestral message trouve de multiples échos cliniques aujourd'hui. En voici un exemple rapporté par Kvittinger et Arne Naes :

Un enfant de 5 ans tomba dans une rivière glacée de Norvège et resta 22 minutes sous l'eau avant d'être tiré de là et examiné sur la berge. Ses pupilles étaient dilatées, son pouls absent. Il était apparemment mort. On le mit dans un appareil respiratoire et on procéda à un massage cardiaque. Une demi-heure plus tard, l'électrocardiogramme enregistrait 30 battements par minute, mais, six heures après être tombé dans l'eau, l'enfant n'avait que 24 degrés centigrades de température. Après 10 jours, il reconnut sa mère, mais resta dans un état de semi-conscience pendant presque un mois. Six mois après l'accident, il était mentalement normal¹⁷.

Les auteurs de l'article pensent que l'hypothermie et l'âge de l'enfant ont fait que le cerveau et le myocarde ont pu supporter cette hypoxie prolongée.

Concluons provisoirement : le mouvement européen visant à combattre la « mort prématurée » connaît actuellement une étrange renaissance, notamment en Angleterre et en Amérique. Mais, contrairement à ce qui se passait au XVIII^e siècle, ce sont moins les méthodes contradictoires et peu sûres qu'ont les thanatocrates pour déterminer la mort que la prétention des thanatocrates eux-mêmes de provoquer librement, souverainement le décès du patient qui sont au cœur du problème aujourd'hui. La situation actuelle paraît donc parfaitement paradoxale : une technologie médicale nouvelle donne au thanatocrate le pouvoir total et incontrôlé de fixer librement, arbitrairement, c'est-à-dire conformément à sa stratégie sociale propre, l'instant du décès ; l'emploi en est réglementé par des conduites déontologiques qui sont elles-mêmes produites par la classe médicale.

A ce pouvoir s'oppose un mouvement grandissant qui vient du fond des âges. Il s'alimente à l'ancestrale peur de l'homme d'être privé de son agonie et à la méfiance profonde que tout malade oppose, consciemment ou inconsciemment, au geste médical. Or, ce mouvement, qui, pour l'instant encore, n'est fait que de craintes diffuses et d'images mythiques, ne parvient pas à contester réellement

1. Je parle essentiellement du thanatocrate hospitalier, la très grande majorité des mourants de la société marchande vivant leur agonie en milieu hospitalier.
2. *A Definition of Irreversible Coma*, op. cit., p. 339.
3. *A Definition of Irreversible Coma*, op. cit., p. 338.
4. Voir notamment l'analyse des relations entre l'infirmière et le *staff patient* par Malhum Sarosi Grace, « A Critical Theory : the Nurse as a Fully Human Person », in *Nursing Forum*, vol. VII, n° 4, 1968, p. 349 s. Également, Suroyak Shirley, « Cultural Incongruence : the Effect on Nurses Perception », in *Nursing Forum*, vol. VII, n° 3, 1968, p. 235. Assel Ruth, « An Existential Approach to Death », in *Nursing Forum*, vol. VIII, n° 2, 1969, p. 200 s.
5. David Sudnow, étudiant d'Erving Goffmann et de Harold Garfinkel, présente à l'université de Californie, à Berkeley, une thèse de doctorat marquée par l'« ethnométhodologie » de ses deux directeurs. Son substrat empirique : deux hôpitaux qu'il désigne sous les pseudonymes respectifs de *County* et de *Cohen*. *County* est un grand hôpital public de la région de Los Angeles, *Cohen* une clinique privée du Midwest Ayant travaillé neuf mois dans le premier, sept mois dans le second, il a assisté, habillé en médecin, à la plupart des démarches hospitalières concernant 250 personnes engagées dans le processus de mourir. Sa thèse comporte deux monographies séparées, l'une consacrée à la thanatopraxis de *County*, l'autre à celle de *Cohen*. Une troisième partie de son ouvrage établit l'analyse comparative entre ces deux thanatopraxis et tente de formuler une théorie du traitement des mourants par les divers acteurs de l'univers hospitalier américain. Cf. Sudnow D., *Passing on, the Social Organization of Dying*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.
6. Dans l'esprit de l'homme, phénoménologiquement, la mort n'existe que sous la forme de sa négativité. Il y a pourtant une exception possible, me signale le Dr Gressot. Certains grands déprimés mélancoliques arriveraient à penser la « positivité » de la mort. Pour tous les autres hommes, par contre, le principe énoncé ci-dessus paraît évident : la mort ne peut être pensée que sous sa forme négative. Le Dr Gressot, président de la Société suisse de psychanalyse, a bien voulu s'intéresser à mes recherches. Il est mort quelques semaines après la rédaction de ce chapitre en 1974. Je lui dois une reconnaissance profonde.
7. Mitscherlich A., « Heilung und Vernichtung der Todestrieb », in

Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit, das Bild des Menschen in der Psychotherapie, éd. Claassen et Goverts, Hambourg, 1948, p. 122 s.

8. Eissler K. R., *The Psychiatrist and the Dying Patient*, International University Press, New York, 1955.
9. L'analyse des rêves confirme ce fait d'une façon indiscutable. Voir notamment Greenberg H. R., et Blank R. H., « Dreams of a Dying Patient », in *British Journal for Medical Psychology*, Cambridge University Press, 1970, p. 335 s.
10. Il faut lire l'étude de Jordan M. Scher, qui fut pendant un temps psychiatre auprès des condamnés à mort de la prison du Cook County ; je pense notamment aux rapports de traitement des condamnés John Carpenter et James Duke, qui plus tard furent électrocutés. Un troisième homme dont le rapport de traitement révèle le permanent et non conscient refus de la mort est Paul Crump. Il fut gracié et purge maintenant une peine de prison à vie, cf. Scher J. M., « Death, the Giver of Life », paru dans l'ouvrage collectif, édité par Ruitenbeek Hendrik M., *Death Interpretations*, Delta-Books, New York, 1969, p. 96 s.
11. Thurston G., « The Point of Death », op. cit., p. 190.
12. Roger J., « Introduction à une étude de la mort somatique », in *Bulletin de la société française de thanatologie*, op. cit.
13. *Manchester Guardian*, 20 février 1970.
14. Thomas L. V., *Cinq essais sur la mort en Afrique*, op. cit.
15. L'interrogation du cadavre du pape est réglée par le *Registre des cérémonies pontificales*, archives du Vatican, règlement funéraire adopté par le Conclave de Rome, éd. 1903.
16. Payne L. M., « The Moment of Death, a Historical Commentary », in *Medical and Biological Illustration*, publiée par la *British Medical Association*, Londres, vol. XXI, p. 49.
17. Le rapport des deux médecins norvégiens est reproduit dans *The Practitioner*, vol. CCV, 1970, p. 188.

Le débat hospitalier : Les autres sujets parlants

I. La Guérilla des infirmières

Pour démasquer la rationalité triomphante du discours thanatocratique, il faut maintenant identifier les autres sujets parlants du débat hospitalier. Trois discours concurrentiels et occasionnellement complémentaires régissent l'univers hospitalier.

Il y a en premier lieu le discours quasi tout-puissant du thanatocrate. Il a été analysé au chapitre précédent.

Le deuxième discours, celui des infirmières et infirmiers, est un discours discret mais important. Il n'a pas jusqu'ici retenu l'attention des quelques rares sociologues qui s'intéressent à la mort. A ce manque d'intérêt, je vois une raison évidente. Dans l'organisation d'un hôpital, d'une clinique, d'une maison de retraite, l'autonomie décisionnaire de l'infirmière est réduite. Elle peut alerter le médecin lorsqu'une réaction du patient ne lui semble pas correspondre au diagnostic formulé par le clinicien. Cependant, ce n'est pas elle qui fait ce diagnostic ; et elle n'a qu'une chance minime de faire modifier un diagnostic établi par le collège des médecins. Elle exécute les traitements courants. Cependant, là encore, c'est le collège des médecins qui fixe la thérapeutique, qui décide des modalités d'application de la stratégie arrêtée et qui en apprécie les effets. C'est lui, enfin, qui en change le cours, la modifie pendant le traitement. A première vue donc, l'infirmière, simple exécutrice des ordres reçus, est réduite au rang d'auxiliaire. Aux États-Unis comme en France, la

hiérarchie hospitalière semble rigide. Autrefois, elle s'appuyait sur des préjugés de classe, sur des situations de prestige, sur un mandarinat souvent stupide. Elle semble se modifier actuellement dans la plupart des hôpitaux. La contestation globale de la hiérarchie du travail social, par le biais, atteint les hôpitaux. Une mutation profonde de cette pyramide de prestige et de savoir gradué s'amorce. Paradoxalement, la rigidité du processus hiérarchique dans le travail hospitalier s'accroît encore aujourd'hui. La raison essentielle en est l'importance que prend la technologie médicale en milieu hospitalier. L'univers hospitalier, sa pyramide de prestige, sa stratification et son organisation de commandement ne s'articulent plus aujourd'hui en fonction des réputations sociales de ses acteurs, mais des hiérarchies nouvelles, imposées par le rapport qu'entretient chaque acteur du drame hospitalier avec la machine, la drogue, la technique opératoire ou celle du diagnostic dont il est le détenteur et souvent le maître exclusif. Si l'édifice compliqué des hiérarchies fonctionnelles place l'infirmière à un niveau très bas, elle se trouve pourtant à un carrefour essentiel, vital, celui où le malade, l'accidenté, le vieillard, le mourant rencontrent le geste médical. De cette rencontre, l'infirmière prend une conscience autonome, tout à fait spécifique. Il existe une abondante littérature produite par les infirmières. Elle révèle un premier vecteur : les infirmières partent aujourd'hui à la conquête de leur identité, revendication violente, agressive, souvent polémique aux États-Unis ; timide, étouffée, discrète en France. La rupture avec l'ancienne image de l'infirmière, mère de substitution (d'où réduction du malade à un état infantile), est parfaitement documentée par le texte de Grace Mahlum Sarosi :

La prétention de l'infirmière qui se veut le substitut maternel de son malade et le considère comme son enfant engendre des illusions tragiques. Le malade est abordé comme un être régressif, dépendant, égocentrique, anxieux, manquant de compréhension et qui a abandonné tout désir d'être en bonne santé. On lui retire ses responsabilités d'adulte, il devient incapable de prendre des décisions et ne se préoccupe plus que des symptômes de sa maladie. Une infirmière me dit un jour que, si elle n'accordait pas assez d'attention à son malade, il pourrait perdre la notion de son propre moi ou en développer

une forme négative... C'est là un cas où la substitution maternelle est une forme maligne d'égoïsme.

Et plus loin :

Le fait que le malade soit impuissant, fragile, passif, a son utilité : il crée pour l'infirmière un rôle, celui de la mère dans le sens où la mère abusive a un rôle primordial dans le monde de l'enfant. Cela lui facilite le contrôle et la manipulation du patient, l'empêchant de perturber le fonctionnement du système hospitalier qui semble établi plus pour le personnel que pour les malades... La façon dont sont comprises les relations a conduit à l'élimination de l'être humain dans la personne malade.

Grace Malhum Sarosi pose la question :

« Comment est-ce arrivé ? » Elle répond : « Les caractéristiques bon, mauvais ne sont pas étrangères au vocabulaire de bien des infirmières. Le bon malade est émotionnellement stable, il est gai, peu anxieux et domine ses sentiments. Il communique facilement avec les infirmières, il est coopératif, se conforme tout de suite aux règlements de l'hôpital et à sa routine, est attentionné, du point de vue des infirmières. Le mauvais malade est émotionnellement instable. Il est angoissé, dépressif, hostile. Il s'isole et évite toute communication. Il est critique et pose trop de questions. Sa tendance à être trop indépendant, agressif, impatient fait de lui un être peu compréhensif du point de vue des infirmières. On peut tirer deux conclusions du fait que les infirmières font sentir aux malades, par les petits moyens qui leur sont propres, qu'ils sont de bons ou de mauvais malades.

La première est que l'infirmière a comme but de *contrôler le malade plutôt que sa santé*. La deuxième, que le malade qui traverse une crise ne peut pas, en étant authentique, y faire face et recevoir l'approbation du personnel soignant en essayant d'être un bon malade. Le statut de mère qu'elle se

donne lui bloque l'accès à l'être humain en crise. Dans ce sens, les infirmières ont été incapables de contribuer utilement à la santé humaine¹.

Le combat de l'infirmière pour une identité propre mène tout droit au conflit avec la classe médicale. Voici ce qu'en dit Jeanne Quint Benoliel :

Être disponible à écouter le malade oblige l'infirmière à changer ses relations de travail avec les médecins. Son problème est traduit par ce commentaire :

Je ne peux pas m'asseoir et parler avec M^{me} Smith, car elle doit ignorer son diagnostic.

Moi, je pars du principe que parler avec une personne pour l'aider à clarifier son esprit, pour essayer de comprendre ses inquiétudes n'est pas lui révéler obligatoirement l'état de sa maladie. Il se peut qu'elle sache déjà ce dont elle est atteinte, mais qu'elle a conscience du fait que sa famille et les médecins doivent jouer le rôle de « ceux qui ne savent pas ». Il se peut aussi qu'elle essaie désespérément de parler au médecin. Si l'infirmière le sait, elle peut aller le voir et lui exposer le cas. Garder le malade isolé en laissant tout le fardeau des responsabilités au docteur équivaut à refuser à ce malade l'occasion de faire connaître ses désirs et de participer aux décisions finales concernant sa vie.

Mais le problème est plus vaste encore, c'est tout le système hospitalier qui est en cause :

Organiser des moyens d'entraide dans le système hospitalier est nécessaire, c'est un pas que doit accomplir le personnel soignant en offrant aux malades des soins personnalisés. Les conversations abordant ouvertement le problème de la mort effraient les médecins dont le but essentiel est de prolonger la vie. La plupart du temps, les infirmières, déterminées à faire de la mort une expérience personnalisée, pour le malade, sont susceptibles de se trouver un jour en conflit avec le système.

Toute infirmière qui prend à cœur l'intérêt de son malade doit accepter de

- travailler sans être récompensée ou approuvée par ceux qui veulent maintenir le statu quo.

- prendre des responsabilités pour changer l'environnement psychologique en vue d'accroître le bien-être du malade.

- remodeler les schémas traditionnels (autorité, responsabilité) des relations médecins-infirmières en un schéma nouveau qui conduit à une meilleure division du travail et assure des soins plus appropriés aux personnes concernées.

Un tel choix n'est pas facile à faire, mais il est gratifiant. Les occasions de le faire ne manquent pas. Nous, les infirmières, nous avons le pouvoir de travailler, ou non, pour le bien du malade. C'est à nous de faire ce choix, pas aux médecins².

Cependant, l'infirmière ne peut abolir la hiérarchie des connaissances. Dans son combat pour la conquête d'une identité propre, dans sa lutte pratique, précise, quotidienne contre le thanatocrate, elle revendique une sorte de *primauté du savoir existentiel sur le savoir cognitif médical*. Cette primauté est démontrée de façon splendide par Marjorie Moore :

Le terme *nursing* (travail de l'infirmière : soigner, s'occuper du malade) s'applique à ce que nous jugeons nécessaire en matière de soins au malade. Il se rapporte à tout le travail que nous devons accomplir pour assumer notre rôle. Il ne nous est pas possible d'élaborer une théorie énonçant ce que ces soins devraient réellement être. Le nursing étant fait de secteurs divers, on ne peut pas en dresser un schéma se rapportant à la totalité des soins. Toute science est compartimentée. Il est temps, pour ceux dont la tâche est de former le personnel soignant, d'arrêter de débiter des platitudes sur « le malade à part entière » ou la « relation totale » entre l'infirmière et le malade. A mon avis, pour améliorer le nursing, il faut d'abord envisager globalement et de façon empirique les effets qu'ont

nos activités sur les malades.

Et plus loin :

Nous devrions commencer par déterminer et exposer (jugement de valeur en l'occurrence) le fait que pour nous, infirmières, le bien-être du malade (biologique, psychologique, etc.) est le centre, le but primordial de notre profession ; il serait cependant difficile d'en faire une théorie, au sens scientifique du terme. Notre travail est d'évaluer les effets des diverses formes de nursing sur les patients. Il s'agira de savoir si les théories diverses se rapportant au nursing ainsi que d'autres, provenant d'autres disciplines, peuvent être appliquées et développées pour le bien de notre entreprise³.

La guérilla quotidienne que l'infirmière mène contre le thanatocrate fait naître une conscience nouvelle : l'infirmière est si proche du patient qu'à un certain moment leurs deux identités se confondent dans un seul et unique combat pour une agonie digne et librement vécue. Cathryn Kurtagh résume l'essence de ce combat⁴ :

Pourquoi nous est-il si difficile de mettre en pratique ce que nous savons être bon pour le malade ? Serait-ce parce que nous avons dilapidé notre énergie à nous chercher nous-mêmes et à nous reconnaître en tant qu'individus parmi cette équipe médicale dont nous faisons partie, à écouter la voix qui nous fera prendre une décision plutôt qu'une autre, à découvrir une association possible entre ce malade et nous ? Il est vrai que nous pouvons utiliser cette sorte de compréhension pour nous rapprocher de lui et lui être plus utile.

Ruth Assel définit les démarches constitutives de cette nouvelle praxis :

Le problème doit être abordé en toute honnêteté et en acceptant l'idée que le mourant a vécu la vie qu'il s'était choisie. Si l'infirmière en est capable, il y a de fortes chances

pour que tout son comportement soit honnête, authentique. Les quelques suggestions qui permettront d'aider efficacement le mourant sont :

1. Rester avec lui, savoir déceler ses besoins de contacts humains ;
2. Permettre aux personnes qui tiennent une place importante dans sa vie d'être avec lui, particulièrement les enfants qui, bien souvent, ne sont pas présents, mais qui pourraient apporter un grand réconfort au malade.
3. Lui fournir ce qu'il aime et dont il a l'habitude, par exemple sa nourriture, ses boissons préférées, ses vêtements. Satisfaire tous ses besoins et non seulement les besoins en médicaments.
4. Lui donner l'occasion de mettre de l'ordre dans ses affaires, de faire un testament, de régler ses dettes et lui assurer l'assistance spirituelle dont il a besoin.
5. Se rendre compte de son besoin de parler de sa mort, savoir se taire quand il le faut, savoir parler « d'autre chose ». L'infirmière croyante devrait être ouverte aux problèmes, questions, doutes, du malade en matière spirituelle. Son rôle n'est pas de le convertir, mais d'être disponible pour répondre à ses questions concernant Dieu et l'au-delà. En écoutant parler de sa vie, en lui confirmant qu'il l'a bien vécue et qu'il a accompli sa tâche, elle l'aide. Il est vrai que, pour les personnes qui meurent jeunes, ce dernier point n'a pas grande signification. Il y a vraiment peu de choses à dire quant au pourquoi de la mort⁵.

Dans de nombreux cas, l'infirmière est, face au discours dominant du thanatocrate, la véritable conscience critique. Cela, d'ailleurs, s'explique aisément. L'infirmière n'appartient pas, en général, aux mêmes classes sociales que le médecin. Elle subit, dans son enfance, sa jeunesse et dans sa formation professionnelle, un processus de socialisation différent de celui du médecin. Elle appartient à une autre classe salariale et occupe une autre position dans la hiérarchie fonctionnelle de l'hôpital.

Dans la littérature hospitalière américaine des années 1967 à 1972, je trouve un autre discours qui, lui aussi, s'oppose parfois au discours du thanatocrate. C'est le discours que formule

l'administration hospitalière, gestionnaire de l'événementialité globale de l'institution. *L'Hospital Management* américain dispose de ses propres revues, souvent extrêmement luxueuses, puisque tous les fournisseurs potentiels des hôpitaux s'empressent d'y faire paraître leurs annonces : entreprises de construction ; fabricants de calculateurs électroniques, d'appareils thérapeutiques ; fournisseurs des laboratoires de recherche ; trusts pharmaceutiques, etc. Les gestionnaires du matériel, des bâtiments et du budget se réunissent en congrès. Ce sont soit les immenses happenings annuels où se réunissent plusieurs milliers de personnes comme l'*American Congress for Hospital Management*, véritable Foire du trône de la société de consommation de santé standardisée, soit des rencontres plus sérieuses de spécialistes où comptables, techniciens, analystes des prix du marché, diététiciens se retrouvent pour mettre au point leurs techniques respectives. Si le discours des infirmières, face à la théorie et à la praxis de la classe médicale, formule une conscience critique qui, bien qu'embryonnaire, est intéressante pour le sociologue, l'*Hospital Management*, par contre, n'articule, face aux médecins, aucune conscience autonome et contestataire. Il formule un discours technocratique qui lui est propre, qui est la théorie de sa praxis étroite de gestionnaire. A aucun moment, l'*Hospital Management* ne met en question les orientations fondamentales décidées par la classe médicale ni aucune des définitions déterminantes (celle de la « santé », de la « vie digne d'être sauvée », etc.) qui fondent la praxis de cette classe. Il ne se comprend que comme classe de support, comme classe alliée et auxiliaire des médecins. Sa volonté de classe est une volonté de soumission constante, ou même, dans certains cas particulièrement avancés, une volonté d'identification aux projets et au système d'auto-interprétation de la classe médicale⁶. Je ne vois à cette soumission qu'une seule raison contraignante : les gestionnaires, aussi bien intentionnés et informés qu'ils soient des événements qui se passent dans leur hôpital, ne rencontrent jamais le malade. Jamais ils ne sont présents lorsque l'homme de souffrance affronte le geste médical. Or, nous l'avons vu, c'est à cet instant, à ce carrefour que naît la contestation de la praxis et de la théorie des thanatocrates.

II. Le discours du mourant et de ses proches⁷

Il nous reste à comprendre le dernier des discours thanatiques hospitaliers, celui qui formule l'homme engagé dans le processus du mourir, celui de ses parents, de ses amis. Le discours des agonisants et de leurs proches est un discours clandestin, pire, un discours souvent inarticulé. Il n'a pas de statut social, il n'a pas de configuration précise ni de logique interne. Dans la plupart des cas, il se situe au niveau infra-verbal. Rappelons-le, dans l'univers hospitalier américain et, dans une moindre mesure, dans l'univers hospitalier français, le médecin thanatocrate est aujourd'hui le maître quasi absolu de l'agonie. Non seulement il peut en occulter l'avènement, le nier, mais il peut aussi en fixer librement sa durée objective. Le débat hospitalier, plus qu'aucun autre, révèle la détresse du mourant, parce que celui-ci en est absent en tant que sujet parlant. D'autres parlent pour lui. Ils interprètent sa pensée informulée, pèsent ses volontés inarticulées, décident de ce qui, pour lui, serait une vie « digne d'être vécue » et ce qui, pour sa famille, serait une vie « intolérable ». L'homme, partiellement sujet de son destin avant qu'il ne franchisse le seuil de l'hôpital, glisse imperceptiblement vers l'état de l'homme-objet. Autrement dit : Il devient l'objet d'une praxis et d'une rationalité qui lui sont fondamentalement étrangères. Melvin J. Crant définit avec lucidité le rapport entre les hommes du pouvoir (spécialistes, techniciens, gestionnaires, infirmiers) et l'homme de souffrance : « Les cliniciens de l'hôpital traitent le malade grave comme s'il était totalement séparé de son écologie humaine. La recherche toujours plus poussée, admirable, du savoir biologique empêche radicalement chez le clinicien la quête d'un savoir existentiel ou symbolique. Le patient est dès lors privé de son humanité singulière. *En résumé, et dans la plupart des cas, franchir le seuil fatidique d'un hôpital correspond à perdre son identité propre ou à la changer*⁸. »

L'institution assigne au malade une identité nouvelle qui ne relève plus ni de son histoire propre, ni du destin personnel, ni de l'écologie humaine singulière du sujet, mais bien de sa position dans le réseau relationnel de l'univers hospitalier. Une rationalité nouvelle, qui n'est pas celle de sa propre vie et des choix successifs qui la constituent, s'empare de lui et lui assigne un code de comportement inédit. Pour

retenir l'attention du médecin, pour obtenir les soins des infirmières, en bref pour survivre, le malade doit, quelle que soit sa révolte, se conformer au discours hospitalier dominant. S'il ne le fait pas, son cas est déclaré pathologique, *les soins changent de nature*. Le traitement devient punition pour délit de résistance au médecin⁹.

A cette destruction de son identité, le malade, le mourant ou les proches réagissent par la révolte infraconceptuelle, le refus non formulé du discours dont il est l'objet. Sa détresse s'exprime de façon spasmodique, inorganisée, inarticulée. Cette tragédie est vécue quotidiennement par des milliers d'hommes mourants et par des milliers d'autres, leurs parents, leurs enfants, leurs amis. Dans la conscience collective dévastée de la société capitaliste marchande, des hommes privés de leur mort ne trouvent pas où s'appuyer. Pour l'instant, la révolte n'est recueillie par aucune contre-société, par aucun contre-système¹⁰. La simple décence m'interdit de faire l'exégèse des paroles articulées par des mourants et par leurs proches.

Je transcris ci-après trois discours. Deux sont des discours médiatisés. Le premier, transmis par une parente de la défunte, émane du milieu hospitalier français. Le second, témoignage d'une amie de la défunte, décrit la situation vécue dans l'univers hospitalier américain. Le troisième, enfin, est un témoignage direct, celui d'une jeune infirmière qui, une dernière fois mais de façon radicalement critique, énonce le drame hospitalier dont, jusque-là, elle était l'actrice et dont soudain elle est l'objet. Voici d'abord le témoignage français :

Une expérience récente et particulièrement douloureuse, le décès de notre mère âgée de 78 ans à l'hôpital Saint-Joseph, nous a fait un devoir de conscience de vous exprimer un certain nombre de réflexions en même temps que nos protestations. Nous n'en voulons pas aux médecins pour des erreurs ou des maladresses, pour regrettables qu'elles soient. Hélas ! elles sont humaines et nous n'ignorons pas les risques du métier. Mais nous ne pouvons admettre que, sous prétexte de respect de la vie, on prolonge par principe et de façon systématique les jours d'un mourant quand c'est au prix de souffrances supplémentaires, sans espoir de miracle et contre le vœu normal de l'intéressée. En effet, notre mère, qui avait frôlé la mort plusieurs fois, acceptait cette éventualité et nous disait,

encore cet été avec véhémence : « Je n'ai pas peur de la mort naturelle, mais je ne veux pas qu'on me prolonge avec des appareils qui vous forcent à respirer et usent tous vos organes jusqu'à l'extrême limite. » Or, nous l'avons vue littéralement suppliciée, ne pouvant plus parler, attachée mais très consciente malgré ses 40° de fièvre et un masque de souffrance indicible, nous crier : « Arrachez-moi tout cela et laissez-moi mourir en paix ! » Nous ne pouvons accepter que, dans un hôpital, un malade soit la chose de services plus ou moins anonymes, à responsabilité diluée, que la famille soit seulement tolérée et qu'une réanimation soit considérée par tous, médecins, infirmières, religieuses, comme obligatoire. Si la loi française respecte le testament d'une personne en ce qui concerne ses biens, la morale médicale a-t-elle le droit d'ignorer la volonté d'une malade en agonie, en un mot de faire violence à une mourante ? Quand il s'agit de réanimer une mourante, particulièrement un vieillard au cœur fragile, ne serait-il pas normal que la famille soit consultée, honnêtement et clairement ? En effet, le vocabulaire technique ne doit pas masquer la réalité concrète des choses¹¹.

Voici maintenant l'expérience américaine :

Ma mère avait 80 ans lorsqu'elle mourut, seule, sans qu'aucun membre de sa famille soit autour d'elle. Ainsi le veut le règlement. Nous eûmes droit, comme tous les autres visiteurs, à cinq minutes de présence auprès d'elle, mais, nous, sa famille, nous ne nous sentions pas « des visites », nous faisons partie de l'univers de notre mère. Ce n'est pas que ma mère fût négligée. Dans cet hôpital nouveau et moderne, tout était prévu pour assister les grands malades. Elle eut droit aux soins les plus attentifs. Pour les parents angoissés, le cadre était impressionnant. Des tapis moelleux, d'un vert pastel, recouvraient le sol. Partout, les couleurs étaient reposantes. Des lumières tamisées complétaient cet univers dont le personnel était efficace et entraîné. On avait l'impression de pouvoir être secouru n'importe quand. Les graphiques étaient consultés continuellement par des infirmières affairées qui s'occupaient

attentivement de leurs malades, isolés dans des cabines entourant un grand pupitre central. Les lits étaient tous équipés du matériel le plus moderne (appareils de perfusion, d'oxygène) et transmettaient continuellement les battements cardiaques des malades au pupitre central qui les enregistrerait. Afin que les patients et le personnel aussi, je suppose, ne soient pas dérangés, le nombre des visites était limité. C'est certainement une bonne chose pour ceux qui ont une chance de guérir, ils sont ainsi protégés du bruit et de la fatigue des visites.

J'avais lu quelque part que la chose la plus importante, pour guérir, était le repos. C'est juste, en effet, pour les malades, mais pas pour les mourants.

Ma mère avait lutté désespérément pour vivre, mais elle était épuisée. Tous ces tubes, ces graphiques, ces remèdes, ces opérations, l'oxygène – et j'en oublie – ne parvinrent jamais à calmer ses angines de plus en plus fréquentes, à soulager sa respiration difficile. Son seul but était maintenant de mourir avec dignité.

Je m'avançai sur la pointe des pieds et restai près du lit pendant les quelques minutes qui m'avaient été accordées. Quand ma mère ouvrit les yeux et me vit, son visage s'éclaira d'un sourire. De façon claire, consciente et sans se plaindre, elle me parla un moment avant de retomber dans sa somnolence. Elle mourrait comme elle avait vécu : dans la joie. Mais je ne saurai jamais si elle rouvrit les yeux dans l'espoir de me voir, si elle eut besoin de moi. Je ne le saurai jamais et cela me hante. Car il est évident que, dans cet univers si somptueusement organisé, la mort n'est pas considérée comme une affaire de famille, mais uniquement comme un problème médical. La présence tranquille d'un mari, d'une fille, d'une sœur n'y est tolérée que 5 minutes par jour. L'amour familial de toute une vie aurait dû entourer ma mère dans ses derniers instants pour la réconforter et pour nous réconforter. Mais les règles en décident autrement. Il était interdit de rester assis, sans bruit, tricotant ou lisant à son chevet, disponible pour le moment où elle aurait eu besoin de nous. Pas d'exceptions aux règles gouvernant la mort ! Comment mourut-elle ? Je ne le

saurai jamais. On nous appela une fois qu'elle fut morte. Il est trop inhumain que ces choses se produisent aujourd'hui de cette manière ; c'est pourtant le cas¹².

Voici enfin le témoignage de la jeune infirmière, qui, de soignante, devient mourante :

Je suis étudiante infirmière et je suis en train de mourir. Je vous adresse ceci, à vous qui êtes ou qui serez infirmières, dans l'espoir qu'en partageant ce que je ressens maintenant, vous serez mieux à même d'aider ceux qui subiront mon sort. Le nursing [soins donnés par les infirmières] doit évoluer ; je souhaite que cela aille vite. On nous a appris à ne pas être trop enthousiastes et à ne pas oublier la routine. Nous avons obéi et nous nous trouvons aujourd'hui, une fois nos illusions envolées, dans une sorte de vide fait de vulnérabilité et de peur. Le mourant n'est pas encore considéré comme une personne et ne peut donc être contacté comme telle. Il est le symbole de ce que nous savons être la peur de notre propre mort. Il faut longtemps pour découvrir ses propres sentiments avant de pouvoir aider quelqu'un d'autre à découvrir les siens. Pour moi, la peur est là et je suis en train de mourir. Vous entrez et sortez de ma chambre, vous m'apportez des remèdes et prenez ma tension. Est-ce parce que je suis infirmière ou simplement un être humain que je sens votre peur ? Cette peur m'envahit. Pourquoi êtes-vous effrayées ? C'est moi qui meurs. Je sais, vous êtes embarrassées, vous ne savez que dire, que faire. Mais, croyez-moi, si vous participiez à ma mort, vous ne pourriez vous tromper. Admettez un instant qu'elle vous importe (c'est ce que nous recherchons, nous, les mourants) : restez, ne partez pas, attendez. Tout ce que je veux, c'est que quelqu'un soit là pour me tenir la main quand j'en aurai besoin. J'ai peur.

Pour vous, la mort fait partie de la routine, pour moi, elle est nouvelle et unique. Pour me réconforter, vous me parlez de ma jeunesse, mais je meurs. J'ai beaucoup de choses à vous dire. Cela ne vous prendrait pas beaucoup de temps de parler avec moi. Ah, si nous pouvions être honnêtes et admettre nos angoisses, de quelque côté que nous nous trouvions, si nous

pouvions nous toucher... Si vous vouliez bien m'écouter et partager ce qui me reste de vie, et si même vous pleuriez avec moi, perdriez-vous de votre intégrité professionnelle ? Les rapports de personne à personne ne peuvent-ils donc exister dans un hôpital ? Ce serait tellement plus facile de mourir... à l'hôpital... entouré d'amis¹³...

III. Dialectique du débat hospitalier

Nous avons jusqu'ici étudié trois discours : celui, dominant, de la classe médicale ; celui, occasionnellement critique, des infirmières ; enfin, celui, infraverbal la plupart du temps, que tiennent directement ou par personnes interposées des êtres engagés dans le processus du mourir¹⁴. Ce faisant, nous avons segmentarisé la société hospitalière. La stratification sociale de l'hôpital existe, évidemment. Elle semble même plus marquée encore que la stratification de la société globale dont elle fait partie. Cependant, les trois discours cités débordent constamment les classes auxquelles appartiennent les différents sujets parlants et dont ils fournissent les systèmes d'auto-interprétation respectifs ou encore la conscience formalisée. Ces trois discours, par contre, agissent en permanence les uns sur les autres. De cette complexe dialectique, la sociologie de la mort ne sait encore que peu de choses. Il est néanmoins possible, dès maintenant, de fournir à la fois quelques éléments précaires d'une réponse et de montrer la direction prise par les recherches les plus avancées conduites dans ce domaine. Parmi plusieurs expériences en cours actuellement, je choisis l'expérience menée par une équipe de psychiatres, de médecins et de sociologues australiens, dirigés par Pilowsky, Manzop et Bond. Elle vise à déterminer le rapport entre le personnel soignant et le malade et les implications psychologiques qui en découlent et subjectivisent les besoins du malade en médicaments analgésiques.

Ceux qui font l'objet de l'enquête sont atteints de diverses formes de tumeurs malignes et se trouvent dans la phase finale de la maladie. L'enquête prouve que l'expérience de la douleur est un processus partagé entre le personnel soignant et le malade. Voici les principales démarches de l'enquête¹⁵ :

1. SUJETS

54 patients, dont 18 meurent avant la fin de l'expérience. Sur les 36 qui restent, on compte 21 femmes et 15 hommes âgés respectivement de 31 à 76 ans et de 23 à 75 ans.

2. TYPE DE LA TUMEUR

	Hommes
cancer cervical	9
de la vessie	6
du larynx	6
de la langue	2
de la poitrine	0
myélome multiple	2
maladie de Hodgkin	2
lymphosarcome	0
cancer du poumon	0
du maxillaire	1
de l'utérus	0
du rectum	0
dépôts secondaires en spirales	0

3. GRAPHIQUE DE LA DOULEUR

Le malade reçoit une feuille sur laquelle est imprimé : « Je n'ai pas mal », à gauche, et : « Les douleurs sont difficilement supportables », à droite. Entre ces deux phrases, une ligne millimétrée de 10 cm, sorte d'échelle d'intensité de la douleur.

De 8 heures du matin à 8 heures du soir, le malade doit marquer le point correspondant à la douleur qu'il ressent, toutes les deux heures et cela pendant cinq jours. Les médicaments (analgésiques), distribués selon la pratique médicale, sont à l'entière disposition de tout le personnel soignant, médecins et infirmières, sans restriction d'aucune sorte. Celui-ci est d'autre part chargé de noter l'heure à laquelle chaque malade demande ces médicaments. L'enquête tient compte également des remèdes administrés sans qu'ils aient été demandés.

4. CORNELL MEDICAL INDEX

Un autre questionnaire comprenant plusieurs séries de questions, en tout 195, et auxquelles il faut répondre par OUI ou par NON est également soumis aux malades. Les demandes sont classées par catégories (symptômes physiques, psychiatriques, etc.). Un troisième questionnaire ne s'adresse qu'aux personnes qui se considèrent elles-mêmes comme des « malades graves ».

Voici les questions de ce troisième questionnaire :

- Êtes-vous souvent malade ?
- Devez-vous vous aliter souvent ?
- Êtes-vous toujours en mauvaise santé ?
- Vous considérez-vous comme souvent malade ?
- Votre famille est-elle sujette à la maladie ?
- Vos douleurs vous empêchent-elles de travailler ?
- Vous faites-vous du souci pour votre santé ?
- Êtes-vous toujours malade et malheureux ?
- Vous sentez-vous diminué par la maladie ?

5. EXPLOITATION

Le personnel soignant est chargé de noter la nature des médicaments administrés et la fréquence des demandes dans cinq rubriques différentes :

- Nombre de malades demandant des médicaments
- Nombre de malades n'en demandant pas
- Nombre de doses d'hydrocodéine et de paracetamol administrées
- Nombre de doses d'hydrocodéine ou codéine-phosphate
- Nombre de doses de morphine ou péthidine

La synthèse de toutes les données est faite par ordinateur.

6. Conclusions

Dans le champ d'activité hospitalier appelé « Soulager la douleur » les relations soignants-malades se résument schématiquement en trois points :

- Les personnes se considérant comme « des malades graves » demandent fréquemment des analgésiques pour soulager leurs douleurs qui reviennent à intervalles réguliers, et de façon intense. Les infirmières, agissant de leur propre chef, leur administrent de faibles analgésiques.

- Il existe une relation de sexe. Les analgésiques sont donnés librement aux femmes par les infirmières. Ces mêmes médicaments sont donnés avec réticence et en doses plus faibles aux hommes.

- Il existe un facteur d'âge. Les analgésiques puissants ne sont pas donnés aux personnes âgées.

Voici le commentaire des enquêteurs :

Il existe donc des relations personnel soignant-malades qui sont bénéfiques et d'autres qui ne le sont pas. L'infirmière ayant tendance à donner des médicaments de faible dosage démontre que son concept de la douleur n'est pas le même que celui du malade. Les patients se considérant comme des « malades graves » ont une tendance marquée à réclamer des médicaments puissants. Cela est dû essentiellement à leur subjectivité de malade. Connaissant ce fait, les infirmières donnent par conséquent moins d'analgésiques ; le malade, qui devine ces motivations, en demandera d'autant plus. Lorsque les infirmières administrent des analgésiques de faible dosage, elles répondent, de façon conventionnelle, aux demandes des malades tout en pensant sincèrement que ceux-ci n'ont pas besoin de médicaments puissants. Enfin, le fait d'administrer un remède n'est pas suffisant si le geste n'a pas de « support psychologique », qui consiste ; entre autres, à prendre conscience de l'état subjectif dans lequel se trouve le malade et à en tenir compte¹⁶.

1.

Mahlum Sarosi G., « The Nurse as a Fully Humane Person », in *Nursing Forum*, vol. VII, 1968, p. 351 s.

2. Quint Benoliel J., « Talking to Patients about Death », in *Nursing Forum*, vol. IX, no 3, 1970, p. 267.
3. Moore M. A., « Nursing a Scientific Discipline ? », in *Nursing Forum*, vol. VII, no 4, 1968, p. 340 s.
4. Kurtagh C., « Nursing in the Life Span of People », in *Nursing Forum*, vol. VII, no 3, 1968, p. 304.
5. Assel R., « An Existential Approach to Death », in *Nursing Forum*, vol. VIII, no 2, 1969.
6. Il y a des exceptions : il existe des textes d'auteurs de l'*Hospital Management* témoignant d'une conscience critique des gestionnaires face à la classe médicale. Voir par exemple : *Hospital Management, the Journal for Hospital Administrators and Department Heads*, janvier 1970, notamment la communication de l'assistant-commissionner, the City of New York, Department of Hospitals, M. Freilich, ainsi que la critique de M. Letourneau de l'organisation générale des *emergency services*.
7. La troisième partie de ce livre est entièrement consacrée à l'analyse de l'agonie. Le présent chapitre n'a donc qu'un but limité, celui de situer le discours du mourant et de ses proches dans la dialectique totalisante du débat hospitalier.
8. Crant M. J., in *Prism*, 1972, éditée par l'*American Medical Association*.
9. Cf. par exemple le rôle assigné aux électrochocs par Wolff, indiqué [ici](#).
10. Elle débouche parfois sur le désespoir. Ce désespoir lui-même est immédiatement récupéré par l'idéologie thanatocratique dominante, puisque, dès maintenant, deux nouveaux types de fonctionnaires thanatiques sont en service dans les hôpitaux américains : leur apparition ne va certainement pas tarder en France. Ce sont les *thanatologistes*, qui « traitent », c'est-à-dire nient, occultent, évacuent, l'angoisse du mourant ; il existe aussi des psychiatres spécialisés dans la répression du deuil des vivants pour lequel d'ailleurs ils ont déjà trouvé un mot : *the pathology of grief*, la pathologie du deuil.
11. Anonyme, « Le droit de mourir en paix », in *le Monde*, 6 juin 1973.
12. Martinson B., « Must it be ? », in *American Journal of Nursing*, vol. CXX, no 9, 1970. Cf. également Blewett L., « To die at home », in *American Journal of Nursing*, vol. CXX, no 12, 1970, qui fournit le contrepoint au récit de Martinson.
13. Anonyme, « Death in the First Person », in *American Journal of*

14. J'évacue comme insuffisamment signifiant le discours de l'administration hospitalière, cf. [ici](#).
15. Pilowsky, Manzop, Bond, « Pain and its Management in Malignant Disease. Flucidation of Staff-Patient Transactions », in *Psychosomatic Medicine, Journal of the American Psychosomatic Medical Society*, Harper and Row, p. 400 s.
16. Pilowsky, *op. cit.*

Les sacrificateurs

I. Transplantation

Une difficulté didactique apparaît : le chapitre I de la deuxième partie de ce livre, intitulé *L'instant du décès* fait une large place à la plus récente littérature médicale américaine concernant la lente émergence du thanatocrate hospitalier. Dans le présent chapitre IV, par contre, qui s'appuie partiellement sur la même bibliographie, il s'agit de comprendre une fonction spécifique du médecin hospitalier, celle de choisir entre les patients qui vont vivre et ceux qui vont mourir.

Deux situations distinctes peuvent se présenter au médecin. Dans les deux, il décide en souverain de la vie ou de la mort du patient-objet. Première situation : un accidenté, un malade est amené à l'hôpital. Dans ce même hôpital, un homme gravement atteint attend qu'un organe nouveau lui apporte la guérison. Cet organe sera prélevé sur l'accidenté et transplanté dans le corps du receveur. Dans cette première situation, même la très prudente *International Transplantation Society* et, par voie de conséquence, l'*Organisation mondiale de la santé*, qui dans ses publications reprend les principales conclusions de l'ITS, restent d'une ambiguïté remarquable quant aux délais qu'il convient de respecter¹. Il n'est tout simplement pas possible de réussir la transplantation d'un organe vital si, dans chaque cas, on subordonne la transplantation à l'accomplissement de nombreux et très longs examens devant déterminer la mort indiscutable du donneur. Un cœur doit être transplanté au plus tard une heure après avoir cessé de

battre, un foie 15 minutes après l'arrêt de son fonctionnement. Pour les reins, la limite extrême est d'environ 45 minutes². Il s'agit là de délais maximaux. Les transplantations de ces organes se font en général bien avant l'extrême limite de ces délais. Avec une obsédante régularité, une phrase revient dans la littérature médicale anglo-saxonne : *Immediate decision must be made*³. Cette décision immédiate fait des cliniciens contemporains devant procéder à une transplantation ou, plus précisément, d'un clinicien devant certifier la mort du donneur et autoriser le prélèvement de l'organe convoité un véritable *sacrificateur*. Selon la loi de plusieurs États américains et selon l'usage de plus en plus répandu en France, c'est un spécialiste ne participant pas à la transplantation qui prononce la mort du donneur. L'ennui est que le sacrificateur ne dispose que de peu d'éléments sûrs pouvant orienter son choix. Souvent, il ne peut examiner convenablement le donneur, qu'il suppose mourant. Répétons-le : le temps ne lui permet tout simplement pas de procéder à l'examen approfondi qu'exige la loi.

Dans les hôpitaux français et suisses, une méthode couramment employée, parmi d'autres tests cliniques, est celle de l'électrocardiogramme (ECG). Ici, de prime abord, les choses se compliquent. L'ECG peut montrer des réactions cardiaques minimales. C'est au médecin-sacrificateur de les interpréter. Toute réaction cardiaque ne signifie pas qu'un cœur soit encore médicalement en vie, c'est-à-dire qu'il « pompe » du sang. Il est en effet possible que les réactions enregistrées sur l'ECG, l'absence de ligne droite, la faible irrégularité de la ligne ne traduisent que des contractions cardiaques sans conséquences, des contractions apparemment minimales qui n'assurent plus le maintien de la circulation sanguine. Le deuxième cas est celui où l'ECG montre une ligne droite, donc une absence vraisemblablement totale de réactions cardiaques. Or, la limite de la transplantation étant de soixante minutes, le sacrificateur peut observer l'ECG pendant près de quarante minutes au maximum. Cependant, la littérature médicale et la pratique hospitalière non transcrite abondent de cas où un cœur se remet à battre plusieurs heures après avoir cessé toute activité discernable. La plupart des hôpitaux utilisent la méthode de la revitalisation du cœur par massage externe. Il se fait par compression du thorax à la hauteur du sternum. Entre rachis et sternum, le cœur est ainsi comprimé 60 à 80 fois par

minutes. A un certain moment, le cœur peut réamorcer, imperceptiblement d'abord, normalement ensuite, son activité vitale. Je n'en cite qu'un exemple particulièrement impressionnant : au centre de réanimation de l'hôpital Nestlé à Lausanne, deux praticiens obstinés poursuivent, pendant trois heures, ce massage cardiaque. Au bout de ces trois heures, le cœur du patient se remet à battre de lui-même. La récupération est sans séquelles⁴. Imaginons un instant que l'homme ait été traité dans un hôpital où une équipe chirurgicale attendait l'arrivée d'un cœur frais pour une transplantation...

De nombreux cliniciens utilisent la méthode de l'électroencéphalogramme (EEG) pour déterminer la mort du donneur prospectif. Le cerveau en activité émet des ondes électriques que l'appareil peut mesurer et enregistre sous forme de figures graphiques. Ici, le problème des détails est tributaire des exigences pratiques qu'impose un EEG précis. Pour mesurer les activités du cœur ou lire un ECG, quelque dix à vingt minutes peuvent suffire. La personne en charge de l'appareil fixe des bandes magnétiques aux chevilles, aux poignets et sur la poitrine du patient. Pour l'EEG, par contre, la mise en place des instruments de mesure est plus compliquée et demande un temps considérable. Le temps requis peut – dans des cas exceptionnels – aller jusqu'à quatre-vingts minutes. Pour pouvoir mesurer convenablement les ondes de l'activité cérébrale, il faut fixer sur la tête du patient un nombre relativement élevé de bandes. En temps normal, c'est-à-dire pour un patient non hospitalier, on partage les cheveux par des raies régulières. Les cheveux doivent être fraîchement lavés pour faciliter l'opération.

Or, ici, un conflit s'installe entre deux types de délais : d'une part celui de la mise en place des instruments de mesure et d'autre part celui de la « vitalité » de l'organe à transplanter (cœur = une heure ; foie = un quart d'heure). Dans certains cas, le conflit est presque insoluble. Il faut, soit se contenter d'un encéphalogramme insuffisamment déchiffré, soit renoncer à déterminer la mort du donneur par ce moyen pourtant efficace. Un encéphalogramme qui ne montre plus aucune réaction cérébrale est appelé, par les neurologues anglo-saxons, un *flat*⁵. Le *flat* correspond en partie à ce que les neurologues francophones désignent par le terme de « coma dépassé ». Eric Zander, titulaire de la chaire de neuro-chirurgie à Lausanne, établit un schéma qui restitue les différents types de comas « lisibles »

par voie d'EEG⁶.

DIFFERENTS NIVEAUX DE COMA						
NIVEAUX	Réponse motrice à la douleur	Réflexes pupillaires	Déglutition	Réponse à des commandements simples	Contrôle sphinctérien	Réponse à des questions simples
1 Somnolence	coordination					
2 Stupeur						
3 Coma léger						
4 Coma	incoordination			limite d'irréversibilité en 950		
5 Coma profond	rigidité			niveau actuel		
6 Coma «carus»	dé-cérébration					
7 Coma dépassé						

Commentaire du 7^e stade :

Dans le coma dépassé, l'électro-encéphalogramme enregistre un silence électrique complet. Lorsqu'à ce silence s'ajoutent les signes cliniques énumérés, on a la certitude morale que le patient est mort, même si respiration et circulation sont maintenues artificiellement⁷.

Il est évident que l'EEG restitue un *flat* bien avant que le patient ait atteint le stade du coma dépassé. Il est également vrai qu'un EEG qui ne montre plus aucune variation dans le graphique est généralement synonyme d'arrêt du fonctionnement des principales parties du cerveau. Mais il n'est pas exclu qu'un cerveau vive « en silence ». Il fonctionne alors partiellement ; il est dans un état d'inactivité passagère. Dans ce cas, l'EEG ne traduit aucun signe de vie, aucune activité cérébrale discernable. La lecture du tracé impose l'idée que le cerveau est mort. De bonne conscience, le sacrificateur procède à la signature du certificat de décès. Or, un cerveau peut recommencer à fonctionner normalement plusieurs heures après que l'EEG a indiqué la cessation, supposée totale, de son activité. C'est le cas par exemple pour les personnes empoisonnées aux barbituriques. Une embolie par

irruption d'air durant une opération cardiaque peut avoir le même effet. Chose inquiétante, l'EEG, arme principale du sacrificateur contemporain, tant en Europe qu'aux USA, est de plus en plus inopérant puisque les « faux morts », au cerveau bloqué par une surdose de barbituriques, affluent en nombre toujours plus grand dans les hôpitaux⁸.

II. Sélection

Deuxième situation où le thanatocrate fonctionne comme sacrificateur : il prend la décision de la mise à mort du patient sans qu'il y ait transplantation d'organe sur un autre malade. Dans ce second cas, le thanatocrate évalue d'abord les intérêts économiques et politiques de la société dans laquelle il vit ; il envisage ensuite les intérêts financiers et organisationnels de l'hôpital auquel il appartient. Il pense également à ses intérêts professionnels, à sa réputation et aux choix initiaux qu'il s'est lui-même fixés pour l'exercice de son métier. Il considère enfin les intérêts financiers, les raisons affectives de la famille du patient. Éventuellement aussi, bien que ce soit là la considération la plus difficile à établir, il tient compte de la volonté putative de celui qu'il va laisser mourir ou vivre. Aucun thanatocrate ne peut d'ailleurs éviter ces choix. Il serait parfaitement illusoire de prétendre qu'un médecin « de gauche » jugerait ici différemment d'un médecin conservateur ou même qu'il puisse différer, voire éviter le choix que lui impose la situation. Car le médecin, quelle que soit son interprétation de la structuration globale de la société qu'il habite et les postulats personnels qu'il formule par rapport à la visée ontologique de celle-ci, se trouve ici prisonnier d'un déterminisme qui s'enracine dans un paysage, qui lui est largement étranger. La société marchande, c'est-à-dire la classe qui en détient les moyens de production et par conséquent la gouverne, fixe ses propres priorités d'investissement. *Elle le fait de telle sorte que la mise à mort d'un nombre croissant de ses citoyens devient désormais indispensable.*

Exemple : en France plusieurs milliers de personnes sont atteintes chaque année d'urémie terminale et d'insuffisance rénale dangereuse. Les médecins-sacrificateurs décident de leur sort. Ils en sauvent ainsi

chaque année quelques dizaines. Ils en « mettent à mort » des milliers.

Le problème que pose, dans les sociétés marchandes, le sacrifice humain est voilé par une sorte de doux cynisme, qui empêche la claire prise de conscience. On peut en effet se poser la question : que nous importe l'activité du sacrificateur hospitalier ? N'est-il pas, comme le bourreau, un fonctionnaire dont l'activité ne tire pas vraiment à conséquence ? Le bourreau exécute des hommes qui, s'ils ne mouraient pas instantanément, seraient détruits lentement, et dans des conditions à peine supportables, dans les cellules des pénitenciers. Le sacrificateur hospitalier ne tranche-t-il pas de la même façon ? Le malade qu'il met à mort aurait-il, s'il était épargné, d'autres perspectives que celle d'une existence végétative constamment suspendue à des appareils ? Eh bien non ! Le patient, admis à utiliser le rein artificiel de l'hôpital, guérira la plupart du temps sans problèmes. Il viendra à l'hôpital deux à trois fois par semaine. Il sera branché sur la machine. Pendant dix heures de suite, son sang sera ainsi régénéré. Il ne perdra même pas une journée de travail, puisque l'hémodialyse peut se faire durant le sommeil. Sa vie familiale, sexuelle, professionnelle, intellectuelle et politique sera parfaitement normale. Ce qui est vrai pour les malades de Genève l'est pour les urémiques des autres sociétés marchandes. La population parisienne en est informée, avec une remarquable candeur : « Lorsque les fonctions rénales sont inférieures à 5 % de la valeur normale, l'hémodialyse est indispensable. [...] cependant, l'on sait *a priori* que certains malades peuvent en tirer un plus grand bénéfice que d'autres. Le manque de place dans tous les centres de dialyse et pour de nombreuses années conduit à faire une classification des meilleurs cas⁹... »

Ceux que le sacrificateur parisien choisit pour la vie ont toutes les chances de survivre normalement : « L'hémodialyse périodique, lorsqu'elle est effectuée dans de bonnes conditions, offre au malade atteint d'urémie terminale des chances d'une vie nouvelle. Certes, il est astreint à de longues heures de dialyse et peut subir des complications diverses. [...] A ce prix, l'hémodialyse périodique apporte la certitude d'années nombreuses et utiles, et la possibilité de bénéficier des prochains progrès thérapeutiques, notamment dans le domaine de la transplantation¹⁰. »

Résumons provisoirement : la société marchande n'est pas, je l'ai

dit maintes fois, une société comme une autre. Son régime politique, économique, sa cosmogonie ou sa méthode de domestication des conflits ne sont pas ceux des sociabilités qui l'ont précédée. Dans l'histoire des hommes, elle marque une rupture nette, une régression fondamentale. Car, de façon définitive, elle nie l'homme, son unicité et sa mort. Elle réclame le contrôle de la mort. Elle crée à cet effet une classe de thanatocrates. Les *Anatomical Gift Acts*, construits sur le modèle des lois de Californie et du Kansas, se multiplient. Malgré leurs variations locales, malgré le fait qu'un patient peut être mis à mort dans un État, alors que, montrant les mêmes symptômes, il pourrait survivre dans un autre, la donnée fondamentale du système reste la même : les thanatocrates sont seuls habilités à « tourner l'interrupteur », dans le cas de prélèvement d'organes vitaux ou dans celui du coût des soins, socialement trop onéreux. S'inspirant des critères de sélection et de décision de la société marchande, pesant la rentabilité respective de la vie et de la mort et procédant selon un référentiel (c'est-à-dire selon une image de l'homme et de son possible destin) que la société marchande leur fournit, les thanatocrates hospitaliers deviennent, dans le sens exact du terme, *les agents d'exécution de la classe dominante*. Toole, neurologue de renom, évoque avec effroi la pente sur laquelle il se sent glisser : « Quelques-unes des implications sociologiques du concept de la mort du cerveau sont effrayantes. A l'inverse du cœur, le cerveau est fait de composantes diverses qui peuvent mourir indépendamment les unes des autres. En ce moment, les juristes qui ont pour tâche de légaliser la mort du cerveau préconisent comme critère de mort la perte de toutes les facultés indépendantes du cerveau. Ce serait un simple acte de législation que de créer de nouvelles définitions dans lesquelles certaines fonctions (même si les autres sont intactes) présenteraient des symptômes permettant d'établir la mort du cerveau tout entier. Je pense en particulier aux patients comateux dont le cerveau est touché depuis plusieurs mois, mais qui respirent encore et réagissent à des stimuli douloureux. Est-ce que ces malades sont aussi "morts" que ceux n'ayant plus de réflexes du tout ? Seule la présence de ces quelques réflexes végétatifs empêchent qu'ils soient légalement déclarés morts, et une nouvelle loi pourrait un jour remédier à cet état de fait. Et qu'en est-il des personnes séniles qui peuplent les maisons de repos et les institutions pour malades mentaux ? Ces patients sont

un fardeau pour leur famille et pour la société. Eux aussi ont un pronostic de vie négatif et souffrent de l'arrêt de fonctionnement de certaines parties de leur cerveau. Que la définition de la mort change, ils seront morts eux aussi¹¹... »

Les neurologues appelés à donner leur signature pour le prélèvement d'un organe vital ne peuvent, dans le laps réduit de temps qui leur est imparti, attendre que se produisent tous les symptômes de la mort du cerveau (à supposer que l'on puisse tous les inventorier, ce qui n'est pas encore le cas aujourd'hui) ; ils utilisent alors une curieuse solution de fortune : ils déclarent le patient mort lorsque certaines portions du cerveau, déclarées par eux *essentiels*, ont d'elles-mêmes cessé de fonctionner. Toole demande : « Mais qu'est-ce donc exactement qu'une portion "essentielle" du cerveau¹² ? » Le vieillard sénile possède-t-il un cerveau dont des portions essentielles sont hors de fonctionnement ? Le cerveau du schizophrène ne serait-il pas privé du fonctionnement de certaines de ses parties vitales ? A cette question, seul le sociologue peut répondre avec quelque précision : c'est la société, sa visée économique, politique et sociale, son intentionnalité existentielle et le référentiel qui l'exprime concrètement, qui détermine l'essentialité ou l'inessentialité du fonctionnement de telle ou telle partie du cerveau.

Opérant une variante du mot bien connu de Jean Jaurès, nous pourrions dire : la thanatopraxis des sociétés marchandes véhicule l'assassinat légal comme les nuages charrient la tempête. Dès 1931, plusieurs congrès médicaux d'Allemagne discutèrent ouvertement des mérites de la mise à mort d'êtres réputés incurables. Les critères de l'incurabilité s'assouplirent singulièrement quatre ans après. Le gouvernement du Reich, par un décret, obligea les médecins hospitaliers, ainsi que les autres médecins remplissant une fonction rémunérée par l'État, de communiquer à l'autorité politique l'identité civile et la fiche clinique de tout patient qui occupait un lit d'hôpital depuis plus de cinq ans. De déchéance en déchéance, d'arrogance en arrogance, les thanatocrates allemands tuèrent alors, avant même que ne s'accomplisse le génocide des peuples juifs, gitans, russes, polonais et autres, près de 275 000 personnes qui, dans les hôpitaux et les asiles, souffraient de sénilité, d'épilepsie, de sclérose en plaques, de la maladie de Parkinson ou de troubles mentaux. Rien, absolument rien, dans l'appareil conceptuel des thanatocrates contemporains, ne permet

d'exclure *a priori* l'avènement d'une thanatopraxis semblable à celle pratiquée par la barbarie nazie. Car une rupture est accomplie, et c'est une rupture de civilisation. Au-delà, l'histoire des hommes change son cours : le deuil devient impossible¹³.

1. *Bulletin de l'OMS*, vol. XLVII, no 1.
2. Délais indiqués par *The Practitioner*, op. cit., vol. CCV, 1970, p. 187.
3. Il est vrai que les nouveaux *Anatomical Gift Acts* exigent le consentement écrit des parents du donneur. Toutefois, il existe de nombreux cas où ceux-ci ne peuvent être identifiés ou contactés à temps. Dans d'autres cas, le donneur ne possède ni parents ni relations qui pourraient donner leur consentement.
4. Cas signalé par la revue *Nova et Vetera*, Genève, p. 260.
5. Toole J. F., « The Neurologist and the Concept of Brain Death », in *Perspectives in Biology and Medicine*, University of Chicago Press, 1971, vol. XIV, p. 599 s.
6. Reproduit dans revue *Nova et Vetera*, op. cit., p. 264.
7. Zander évoque ici un problème que nous avons traité précédemment : le sacrificateur utilise évidemment une combinaison de variables quantitatifs et qualitatifs pour déterminer la mort du donneur ; cf. [ici](#) et [ici](#).
8. Gavin Thurston dit *Barbiturate Poisoning is the Arch-Simulator of Death*, résumant une riche expérience clinique, notamment britannique, op. cit., p. 188.
9. *Actualités néphrologiques de l'hôpital Necker*, éd. Flammarion, 1969, p. 269.
10. *Actualités néphrologiques...*, op. cit., p. 211.
11. Toole J. F., « The Neurologist and the Concept of Brain Death », in *Perspective in Biology and Medicine*, University of Chicago Press, vol. XIV, 1971, p. 599 s.
12. *Ibid.*, p. 605 s.
13. Cette rupture de civilisation est analysée lucidement par Alexandre et

Margarete Mitscherlich. Voir notamment, « Éléments d'une doctrine, la relativisation de la morale », in *le Deuil impossible, les fondements du comportement collectif*, éd. Payot, 1972, p. 141 s. ; *De la caducité des morales*, éd. Gallimard, 1969, p. 82 s. Mitscherlich A., *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*, Claassen et Goverts, Hambourg, 1948.

L'euthanasie sociale et économique

I. La notion d'euthanasie

Le présent chapitre vise à établir une claire distinction entre deux conduites voisines, mais fondamentalement différentes l'une de l'autre. La première est le *medicated manslaughter*, l'assassinat légal préconisé par la déclaration de Harvard. Nous l'avons analysée aux p. 173 s. La seconde conduite, par contre, ne date ni de la naissance de la médecine technocratique ni de l'ère des transplantations réussies. Elle habite le discours médical dès ses origines. C'est l'*euthanasie*. En voici des exemples.

A 83 ans, Sigmund Freud avait subi 33 opérations ; il souffrait d'un cancer à la mâchoire depuis plus de seize ans ; il n'en pouvait plus. Il appela son ami et collègue Max Schur, son médecin traitant depuis de nombreuses années. Il lui dit : « Maintenant, cette vie n'est plus qu'une torture permanente. Cette torture n'a plus de sens. » Plus tard, Schur témoigna : « Je lui ai donné deux centigrammes de morphine. J'ai redonné la même dose après environ douze heures. Freud est tombé dans le coma. Il ne s'est plus réveillé¹. »

Un matin de l'année 1961, Ernest Hemingway descendit l'escalier de sa maison de Sun Valley, dans l'Idaho. Au rez-de-chaussée se trouvaient ses fusils de chasse. Il ouvrit l'armoire, prit son fusil préféré, le posa par terre, le canon appuyé contre son visage. Il appuya sur la détente avec le pied. Sa femme, réveillée par la détonation, le trouva mourant. Hemingway mit fin à ses jours pour échapper aux

souffrances d'une maladie qu'il savait mortelle.

George Zygmanski, jeune homme de 26 ans originaire de l'État du New Jersey, était hospitalisé à la clinique de la ville de Neptune, État du New Jersey. Il était paralysé des pieds jusqu'au cou des suites d'un accident de moto. Il demanda à son frère Lester de le tuer. Selon le rapport de la police, Lester accepta et le tua à bout portant avec un fusil dont il avait scié le canon².

En décembre 1972, Eugène Bauer était admis au Nassau County Medical Center de Long Island. Il avait 59 ans. Les médecins diagnostiquèrent un cancer de la gorge. Cinq jours plus tard, il était dans le coma. Les médecins déclarèrent alors qu'il n'avait pas plus de deux jours à vivre. Le docteur Vincent A. Montemarano, âgé de 33 ans, qui faisait partie du collège des médecins de l'hôpital, injecta à M. Bauer une surdose de chlorure de potassium (rapport établi par le procureur du district dont relève le Nassau County Medical Center). Le malade mourut dans les cinq minutes qui suivirent l'injection. Le docteur Montemarano signa le certificat de décès en mentionnant : « mort du cancer ». Il fut inculpé d'homicide volontaire³.

Ces quatre cas décrivent quatre modalités d'une seule et unique façon de mourir : l'euthanasie. Le terme vient de l'Antiquité grecque, il a été repris par l'Antiquité romaine. Oublié pendant un temps, il réapparut à la Renaissance italienne et allemande⁴. Il fait aujourd'hui partie du vocabulaire médical et juridique de la société marchande. Mais son contenu sémantique a changé en cours de route.

Dans *Phédon*, Platon décrit la mort de Socrate : le processus de mourir est une phase essentielle de la vie. La vie est une recherche permanente de la vérité, une impatience, chaque jour croissante, de connaître la vraie nature des choses. Or, la mort ouvre la porte du savoir absolu. L'âme, enfin libérée du corps, peut accéder à la connaissance pure. Socrate ne témoigne pas seulement d'une indifférence totale face au mourir, d'une absence d'angoisse et d'une sérénité étonnantes. Il attaque féroceement ceux qui, à l'opposé de lui-même, se laissent déprimer par la perspective de la fin de leur vie physique. « Si vous voyez une personne déprimée par la perspective de mourir, sachez que c'est la preuve que cette personne aime non pas la sagesse mais simplement son corps. » Et plus durement encore : « En fait, je suppose que cette personne est amoureuse des richesses matérielles et de la réputation sociale. » La mort comme délivrance,

comme moyen ultime de connaissance parfaite, acceptée sans remords et sans regrets par un homme valide, n'est pas le privilège exclusif d'une école de philosophie antique. Certains de nos contemporains sont morts de la façon dont est mort Socrate. Sallustro, directeur de la Fiat SA de Buenos Aires, enlevé et exécuté en septembre 1972 par un commando des Forces armées révolutionnaires d'Argentine, écrit, dans une lettre d'adieu à sa famille : « J'accepte la mort car elle va enfin me permettre de connaître la vérité de Giorgio. » Giorgio était son fils, mort quelques années auparavant à l'âge de 13 ans.

Cicéron, dans son essai *De Senectute*, témoigne d'une même absence de préoccupation face à la mort. Cependant, son indifférence heureuse est fondée sur une vision différente des choses. Il n'y a guère que deux possibilités, affirme Cicéron. Ou bien la mort est la fin totale et définitive de nous-mêmes. Dans ce cas, elle n'a aucune importance pour nous. Ou bien elle est un simple passage qui nous conduit vers une région où nous vivrons pour toujours. Dans ce cas, elle est quelque chose qu'il faut désirer.

Cette double évidence, toutefois, ne va pas de soi. L'indifférence devant la mort ou, dans le premier cas, le désir de la mort doit être conquis. Il ne peut l'être que par l'éducation de soi-même. « Depuis notre plus jeune âge, nous devons nous entraîner à faire la lumière sur la mort. L'homme qui ne s'entraîne pas à la mort ne peut jamais acquérir la paix de l'esprit. Car nous devons tous mourir et pour tout ce que nous savons, la mort peut venir aujourd'hui même. Chaque minute de chaque heure, la mort est suspendue sur nous. Si nous vivons dans la terreur de la mort, comment pourrions-nous garder un esprit sain ? »

Dans la vision de Platon, de Socrate, de Sallustro, comme dans celle de Cicéron, la mort est clairement et consciemment acceptée comme n'étant qu'un lieu de passage. L'esprit des hommes est conduit vers la connaissance parfaite et vers une vie épanouie et sans fin. C'est la « mort heureuse », l'*euthanasia*. La mort que l'on se donne, la mort donnée par un autre, la mort dite naturelle, qui se réalise sans l'intervention d'une action humaine, toutes ces morts « heureuses » sont des *euthanasia* à condition qu'elles soient vécues dans la claire conscience d'une vie au-delà de la mort. Le vocabulaire médical et juridique de la société marchande, par contre, attribue à ce même terme une signification différente. L'euthanasie est l'acte par lequel un

homme donne la mort à un autre homme dans l'intention exclusive de soulager ses souffrances, réelles ou imaginées. C'est le *mercy-killing* des Anglo-Saxons, l'homicide accompli comme une grâce, la réponse aux demandes expresses ou informulées d'un homme atteint par une douleur.

II. Le refus de l'église

L'euthanasie sociale est une des pierres angulaires de la nouvelle thanatopraxis. L'univers hospitalier ne l'admet pas globalement. Toutefois, elle est probablement pratiquée des dizaines de fois tous les jours dans les hôpitaux des USA et d'Europe⁶. Le débat, d'ailleurs, ne fait que commencer. Il est d'une extraordinaire violence. C'est l'Église catholique qui, dans ce débat, défend l'une des deux positions les plus clairement définies. L'Église considère que la mort n'est qu'un lieu de passage, la limite provisoire qu'atteint la vie terrestre. Au-delà du seuil de la mort commence la vie éternelle qui, elle, est une « survie », dans le double sens du terme. Sa durée est illimitée et s'ajoute à la durée limitée de l'existence terrestre. La survie continue, prolonge, achève une aventure humaine que la catastrophe physiologique de notre structure cellulaire interrompt provisoirement. Cette interruption est nécessaire. Sans elle, la volonté humaine, la nécessité de choisir entre différentes conduites et les décisions existentielles que nous prenons tous les jours face aux autres hommes resteraient suspendues dans le vide du non-sens. Elles ne s'appuieraient sur aucun point limite ou, pour reprendre les termes de Jankélévitch, sur aucun événement-obstacle⁷. Or, sans ce point d'Archimède, notre volonté ne pourrait être ce levier qui, en s'appuyant sur la finitude, fait changer le monde. Sans la mort, l'homme n'aurait pas de destin. Sans décès, l'existence humaine serait privée de sens, et toutes nos pensées, nos actes et nos rêves seraient marqués par l'indifférence. La liberté de l'homme exige donc l'existence de la mort. Cette sur-vie d'après la mort est aussi un surplus d'existence. Elle intensifie la vie interrompue et reprise. Débarrassé des entraves biophysiques et psycho-nerveuses que l'incarnation terrestre oppose à la perception totale de la réalité vécue, le sujet épistémique n'atteint sa plénitude qu'au-delà de la

désagrégation de sa structure cellulaire. Le martyrologe chrétien exprime ici une de ses convictions les plus fermes : aux citoyens de la ville de Corinthe, l'apôtre Paul demande de ne point résister à l'avènement de la mort « afin que tout ce qui est mortel soit englouti par la vie⁸ ». Il va sans dire que la structure biophysilogique actuelle de l'homme le rend totalement incapable de percevoir les modalités concrètes de cette existence, reprise, amplifiée et achevée au-delà du seuil de la mort. « Le ciel est inimaginable », dit Jacques Maritain, parce qu'il se situe au-dehors et au-delà de l'univers et de son espace. Toute l'humanité qui peuple le ciel nous est cachée⁹. Autrement dit, les modalités et la localisation de cette sur-vie des hommes à la structure cellulaire mortelle se situent au-delà et en dehors de notre champ actuel de perception. Mais l'homme témoigne, dit-il, d'un curieux penchant à ne pas chercher dans son existence biophysique les signes de la vie qu'il mènera après la mort. Plus qu'à une incapacité constitutive de ses mécanismes de perception, ce refus semble dû à une répugnance et à une paresse innées. S'agissant d'un problème si fondamental de notre existence, cette paresse équivaut à de la bêtise. Maritain dit : « C'est notre bêtise qui nous empêche de nous accrocher à l'invisible et d'en faire notre pain quotidien¹⁰. »

Les chrétiens ne sont d'ailleurs pas les seuls à l'avoir compris. Max Horkheimer, Théodore Adorno et Ernst Bloch formulent sur ce point certaines des évidences qui m'habitent personnellement. Une dialectique intime habite l'homme, celle qui oppose à sa conscience épiphénoménale les évidences encore informulables de son moi eschatologique. Mais pour Maritain, contrairement à ce qu'admettent Horkheimer, Adorno et Bloch¹¹, le savoir confus d'une sur-vie après la mort et qui travaille l'homme dès son éveil à la vie consciente est le fruit d'un savoir révélé. Cette révélation a été faite par le Christ aux hommes vivant en Palestine il y a quelque deux mille ans. Elle est d'origine surnaturelle, donc transhumaine. Mais, chose curieuse, cette révélation dont le passage central semble bien être le message de l'immortalité de l'homme, donc de sa reconstitution personnelle après sa désagrégation cellulaire, ne dit presque rien des modalités de la survie. Pour Maritain : « La révélation nous apprend seulement un minimum de choses sur l'autre monde. Pourquoi ? Parce que nous ne comprendrions pas. » C'est peut-être vrai, mais la chose ne cesse d'étonner¹². Au sens socratique du terme, la catastrophe physiologique

peut être vécue par le sujet comme un événement heureux¹³. Son accès à la vie éternelle ne devrait pas être différé lorsque sa vie terrestre ne peut plus être vécue pleinement. Le médecin peut mettre fin à une vie qui est tombée en dessous du seuil où une existence humaine, digne de ce nom, peut se concrétiser. Le coma prolongé au-delà des limites décrites dans nos pages 72 s. est un de ces cas où le médecin n'est plus obligé de maintenir en marche les appareils de réanimation, et cela même au cas où la vie, au sens clinique du terme, n'a pas encore quitté le corps¹⁴. Certains théologiens vont plus loin encore. Ils affirment que, dans le cas d'une prolongation de vie à l'aide d'appareils qui maintiennent en fonction un corps qui n'est plus désormais habité par aucune pensée discernable, le médecin a le devoir, si la famille le lui demande, de mettre fin à l'existence terrestre du mourant. *L'Église crée ainsi un véritable devoir d'euthanasie*¹⁵.

Voici un texte fondamental du père Jean de la Croix Käelin, dominicain : « La vie humaine est sacrée, l'homme en est en quelque sorte le gérant mais non le maître souverain. Il ne peut en disposer ni la supprimer à sa guise. Elle est en effet la vie d'une personne, créée immédiatement par Dieu et pour Dieu. De cette création, l'homme et la femme sont les collaborateurs indispensables, non les auteurs. Ils conditionnent la personnalité de leur enfant par l'apport biologique et l'éducation, ils ne la créent pas. Ils ne lui confèrent pas davantage le sens de sa destinée. De ce principe découlent le respect de la vie humaine, l'interdiction de l'euthanasie et de l'avortement. Ses exigences s'étendent si loin qu'aucun médecin conscient ne se permettrait de prélever un rein sur un patient sans son consentement¹⁶. »

Et plus loin : « Du point de vue métaphysique, la mort signifie la fin du composé humain. L'homme est en effet constitué dans son intégrité essentielle par deux coprincipes : le spirituel et l'organique, l'âme et la matière dont sera formé le corps. Celui-ci ne saurait exister sans celle-là qui est créée comme son principe d'animation. Privé par la mort de cette animation, le corps n'est plus, sinon dans un sens tout à fait impropre. Ce qui en reste est un agrégat d'éléments chimiques en décomposition plus ou moins lente, décomposition aujourd'hui retardée, parfois indéfiniment¹⁷. »

Mais pour le chrétien *la mort n'est qu'un passage*. « Le moi survit à la catastrophe physiologique et métaphysique qu'est la fin du composé

humain. Le croyant sait que cette mutilation n'empêche nullement le sujet, à un tout autre niveau, de connaître une plénitude d'existence inimaginable s'il est entré dans la joie de son Seigneur. Dans cette perspective de la foi, on peut dire en toute rigueur que sa survie est une sur-vie¹⁸. »

Le malade a donc le droit de renoncer à certaines thérapeutiques qui, sur le plan familial, personnel, psychologique, financier lui paraissent trop onéreuses et dont il pressent qu'elles ne servent qu'à prolonger une vie végétative, privée de qualité humaine. Il peut refuser certaines interventions – greffe du cœur, transplantation du rein – que le médecin lui propose. Il peut exiger qu'en cas d'arrêt du cœur le médecin ne procède pas au massage sauveur. Il peut même demander au médecin d'arrêter l'alimentation artificielle. Pour le croyant la vie terrestre n'est pas un absolu. Dans certaines circonstances extrêmes le malade peut se montrer plus soucieux de la qualité humaine de son existence terrestre que de la prolongation artificielle de celle-ci.

Un problème supplémentaire se pose : que se passe-t-il si le malade est inconscient, incapable de prendre et d'exprimer lui-même sa décision ? S'il n'a pas de famille, des amis qui décident pour lui, à sa place ? Le médecin est alors seul devant son choix. Le père Käelin dit : « La tentation sera souvent grande pour lui de tout tenter, sans tenir assez compte des conditions dans lesquelles le patient survivrait si l'intervention réussissait. Peut-être, dans les cas où des doutes très graves subsistent, devrait-il se demander s'il conseillerait l'intervention s'il s'agissait de son enfant ou d'un ami très cher, ou de lui-même¹⁹. »

En conclusion : « Il y a des non-interventions qui sont homicides, ce sont celles qui privent le patient de chances réelles d'une vie authentiquement humaine, c'est-à-dire d'une vie où les relations interpersonnelles existent vraiment et où la liberté profonde peut encore s'exercer. Il y a des non-interventions qui s'imposent comme un devoir : ce sont celles où le malade ne serait qu'une épave humaine, et également celles où un patient lucide demanderait, pour des raisons dont nous avons parlé, de ne pas prolonger une survie par trop pénible²⁰. »

III. Les partisans de l'euthanasie sociale et économique

Le conflit actuel ne porte pas essentiellement sur la question de savoir si un médecin a le droit ou même le devoir de donner la mort et si un malade a le droit de la réclamer dans certaines circonstances²¹. Le débat porte sur *les motivations du geste euthanasique*. Et du même coup sur l'identité des participants à la formulation de la décision. L'Église catholique, nous l'avons vu, favorise la terminaison d'une vie lorsque cette vie est devenue humainement invivable.

L'Église ne voit le geste euthanasique que comme la dernière conséquence d'un dialogue intime entre l'homme et Dieu dont l'objet est la qualité intrinsèque de la vie d'un corps gravement atteint et à vues humaines inguérisable. Quant au dialogue entre médecin et malade, articulé ou muet lorsque le malade ne peut communiquer, il reste toujours significatif parce que les deux protagonistes du geste euthanasique, le médecin comme le malade, participent d'une même compréhension du destin humain.

Les partisans de la déclaration de Harvard ne s'inspirent évidemment pas d'une même constatation de l'immortalité de l'homme ni des mêmes exigences de dialogue. Ils exigent la légalisation d'une thanatopraxis toute différente : *la société* devrait sans hypocrisie admettre l'évidence que, dans chaque génération, certains de ses membres sont atteints de troubles et de déficiences tels qu'une vie normale leur est interdite. Or, aucune société ne dispose de moyens matériels illimités. Déjà de nombreux hôpitaux sont suroccupés, le nombre des médecins et des infirmières insuffisant, et les appareils ainsi que le matériel thérapeutique suremployés. Dans cette situation, il faut concentrer tous les efforts sur les malades pour lesquels il existe un espoir « raisonnable » de guérison. Condamner les autres à une vie plus ou moins longue et qui, de toute façon, n'en est pas une, relève de l'hypocrisie, pis encore, cela équivaut à gaspiller les ressources limitées et toujours plus précaires des hôpitaux. Ces médecins préconisent la légalisation de *la mise à mort de certains hommes pour des raisons économiques et sociales*. Il va de soi que le dialogue se modifie : dans l'euthanasie sociale, ce n'est plus le médecin qui discute son geste avec le malade, c'est l'agent de la société constituée, le juge, le fonctionnaire du ministère de la Santé ou

un médecin expert assermenté qui évaluent l'utilité ou le refus du geste euthanasique avec le médecin traitant. Parmi les partisans de l'euthanasie sociale et économique, William Sackett produit une des argumentations les plus intéressantes : « Quand je parle de personnes définitivement retardées, je me réfère à ce type de personnes pour lesquelles l'État de Floride a créé des institutions spécialisées, environ 1 500, dont l'état ne s'améliorera pas et que certains hésiteraient à qualifier d'êtres humains. Selon les évaluations faites à ce jour, ces individus peuvent vivre jusqu'à 50-60 ans. Pour le seul État de Floride, le montant des soins donnés à ces retardés varie de 4 à 6 millions de dollars par année, ce qui équivaut au budget total de l'État pour une période de quatre à six ans. Lorsque l'on considère un cas en particulier, par exemple celui du Noir de 25 ans, retiré dans un coin de la chambre, tendu par une contracture musculaire, l'œil fixe, on peut s'interroger sur sa raison d'être, aussi bien selon les points de vue humanitaires qu'économiques. On pouvait voir le tube qu'il avait à l'estomac et dans lequel passait le liquide d'une perfusion. Je rencontrai une infirmière qui venait du hall, tenant une seringue qu'elle s'appêtait à utiliser. A ma question de savoir ce que contenait la seringue, elle me répondit que c'était de l'antibiotique. Je la questionnai une seconde fois : "Pourquoi ?" Elle répondit : "Il a une infection !" Je réitérai ma question : "Pourquoi ?" Elle me dit alors avec emphase : "Nous ne pouvons tout de même pas le laisser mourir... ! »

« Mes dernières paroles furent : "Pourquoi pas ?" ²². »

Sackett donne, pour l'euthanasie sociale et économique qu'il souhaite instituer, des critères précis :

1. Toute personne adulte et civilement responsable pourra de son vivant signer un acte notarié. Tel un testament, cet acte sera dûment enregistré. Il spécifiera à l'intention des médecins traitants sous quelles conditions précises, dans quelles circonstances et par l'entremise de quelles personnes il pourrait être mis fin à sa vie.

2. En l'absence d'un tel document, un parent du premier degré pourrait, de la même façon, signer un document d'égale valeur juridique et demander que le patient, désormais inconscient, puisse mourir en toute dignité. Sont considérés comme parents du premier degré les enfants, l'époux ou

l'épouse de la personne malade et ses géniteurs.

3. Concernant un homme ou une femme, un vieillard ou un enfant qui relèvent de la catégorie des *staff patients*, c'est-à-dire des malades sans aucun lien familial connu, sans une personne amie ou simplement sans une connaissance s'occupant d'eux de façon relativement régulière et venant les voir à l'hôpital, la mort pourra être donnée sous certaines conditions sans qu'on ait consulté le malade. Trois médecins membres du collège des médecins traitants de l'hôpital signeront un document détaillé attestant qu'à vues humaines le malade ne pourrait plus jamais recouvrer les moyens d'une existence humaine adéquate. Le juge du district dont relève l'hôpital rendra ensuite un jugement autorisant les médecins traitants à *mettre le patient à mort*²³.

L'émotion suscitée par les propositions de Sackett dans la classe médicale américaine fut intense. A peu près à la même époque, l'Angleterre vécut un événement semblable. Le 5 avril 1969, le *British Medical Journal* sortit de presse avec un gros titre peu conforme à son austère tradition : « Killing of Patients » (tuer des patients), sans point d'interrogation. L'article donnait une analyse détaillée d'un débat qui avait eu lieu quelque temps auparavant à la Chambre haute du Parlement de Londres. Un certain nombre de médecins y siègent, héritiers de titre ou anoblis par la reine. Une proposition de loi, introduite par lord Raglan, visant à légaliser l'euthanasie sociale, fut mise en débat. La très conservatrice Chambre haute, dont de nombreux membres étaient absents ce jour-là (Raglan, connaissant son métier, avait bien choisi son jour), rejeta la proposition par 61 voix contre 40. Ce résultat étonna par la force de la minorité consentante, et plus encore par la qualité des partisans de la loi. Ainsi, lord Platt, un des médecins les plus connus de Grande-Bretagne et ancien président du Royal College of Physicians vota en faveur de la loi. Plus étonnant encore fut l'argument de certains lords qui, finalement, votèrent contre la loi. Ils prétendirent que, puisque de tout temps les médecins ont disposé de moyens généralement admis par l'opinion médicale pour accélérer la fin d'une vie sans la provoquer directement, point n'était besoin de légaliser l'euthanasie. Un médecin peut aussi, graduellement, augmenter, atteindre, enfin dépasser le seuil tolérable de la quantité de médicaments administrée au patient. Il peut ainsi retarder ou carrément refuser une opération chirurgicale

ou un traitement dont le coût, la durée ou les souffrances qui en découleraient seraient sans rapport suffisant avec les chances d'une guérison possible.

Il n'en reste pas moins que le débat public était lancé. L'auteur de la loi, lord Raglan, avait pris soin, avant de rédiger sa proposition, de mener une enquête auprès de 1000 médecins choisis parmi ceux des centres hospitaliers de Londres et des différents comtés. La principale question était : « Si l'euthanasie sociale était légalisée, accepteriez-vous de la pratiquer ? » 36,4 % des médecins questionnés répondirent par l'affirmative²⁴.

Privée d'un système d'auto-interprétation clair, la thanatopraxis hospitalière naissante ne réussit à résoudre aucun des problèmes pratiques qu'elle pose. Comment établir une distinction pratique entre « laisser mourir un homme » et « tuer un homme » ? La distinction existe au niveau de la théorie. Elle est, la plupart du temps, impossible à établir dans la pratique²⁵.

Nous avons vu comment, en Suisse, en France et en Allemagne, les médecins des hôpitaux prennent tous les jours des décisions allant à l'encontre de la volonté du malade ou de sa famille. Le médecin refuse au malade l'utilisation d'un appareil de dialyse, dont le nombre, dans la plupart des hôpitaux, est insuffisant. Il agit là en fonction de raisons financières exclusivement. Curieusement, ce refus de soins n'est pas considéré comme un acte d'euthanasie économique, bien qu'en principe le refus d'assistance à une personne en danger de mort soit puni par tous les codes d'Europe. L'enquête menée par Raglan est ici révélatrice²⁶. La plupart des formes d'accélération du processus du mourir ne semblent pas poser de problèmes particuliers à la grande majorité des médecins consultés. Il en va tout autrement en ce qui concerne l'acte que lord Raglan appelle « euthanasie volontaire ». Seule une minorité de médecins traitants (36,4 % sur un ensemble de 1000 médecins consultés) accepte de déconnecter l'appareil de réanimation lorsque le malade est encore « techniquement » en vie ou d'administrer une piqûre mortelle à un patient inconscient, incapable, selon l'avis médical, d'accéder un jour de nouveau à une forme de vie acceptable. Mais acceptable par qui ? Cette question constitue le noyau d'un second groupe de problèmes. La majorité des médecins britanniques interrogés par lord Raglan se considèrent responsables à la fois du bien-être de la personne confiée à leurs soins et des projets

plus généraux de la société dans laquelle ils vivent et dont ils se veulent, jusqu'à un certain point, les gardiens. Or, cette double allégeance les conduit dans des voies inextricables. Exemple : après l'intervention de lord Platt, un débat s'instaura, portant sur la limite acceptable de la vie. Dans l'actuelle situation de démographie galopante, qui pose aux habitants de certaines grandes villes des problèmes de surpopulation et de pollution presque insolubles, est-il admissible de prolonger la vie des hommes au-delà d'un certain âge ? L'« âge utile », *the useful age*, a été fixé par quelques lords à 80 ans. Au-delà de cette limite, le médecin se contentera d'administrer au patient les médicaments courants. Il ne devra en tout cas pas tenter de maintenir en vie un homme de plus de 80 ans en utilisant pour cela des appareils coûteux et en lui donnant des traitements compliqués qui mobiliseraient un nombre élevé de spécialistes, d'infirmières, d'auxiliaires et d'équipement divers. Letourneau, qui, avec une saine horreur, commente le débat britannique de la limite d'âge hospitalière, signale que « Michel-Ange peignait quelques-unes de ses plus grands chefs-d'œuvre à 80 ans passés. [...] Winston Churchill prit pour la Grande-Bretagne des décisions cruciales étant âgé de plus de 80 ans, et l'Église catholique ne se serait probablement jamais éveillée aux Temps modernes si un vieillard révolutionnaire du nom de Jean XXIII n'avait pas annoncé, à 82 ans, l'ouverture du Concile²⁷ ! »

1.

Cant G., « Deciding when Death is Better than Life », in *Time*, New York, 16 juillet 1973, p. 35.

2.

Time, New York, 16 juillet 1973, p. 34.

3.

Montemarano (le jugement n'est pas connu au moment où je termine le livre) n'est que le second médecin américain à être inculpé d'homicide euthanasique. Le premier était Herman N. Sander, praticien du New Hampshire. Il a été acquitté en 1950, cf. *Newsweek*, 28 janvier 1974, p. 35.

4.

Choron J., *La Mort et la Pensée occidentale*, éd. Payot, 1969.

5.

Cicéron, *De Senectute*.

6.

Cant G., « Deciding when Death is Better than Life », *op. cit.*

7. Jankélévitch V., *La Mort*, op. cit.
8. Paul, *Lettre aux Corinthiens*, no 2, chap. v, al. 4.
9. Maritain J., « A propos de l'église du ciel », in *Carnet de notes*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, p. 359.
10. *Ibid.*
11. La position de Horkheimer, Bloch et Adorno sera analysée p. 275 s.
12. Elle étonne et inquiète les chrétiens eux-mêmes, voir Barth K., *Die Auferstehung der Toten*, cours donné à l'université de Münster, édité par Kaiser, Munich, 1935, 3^e éd. ; aussi Barth K., *La Résurrection*. Daniélou J., *Les Évangiles de l'enfance*, éd. du Seuil, 1967 ; *Le Mystère de l'histoire*, éd. du Seuil, 1967. Menoud Ph.-H., *Le Sort des trépassés*, éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 2^e éd., 1966.
13. Socrate accuse l'homme qui a peur de mourir de tenir à ses richesses périssables et de ne rien comprendre à la sagesse. Voir notre page 113. Maritain est plus catégorique encore : la peur de la mort est due à notre « bêtise », à notre « répugnance » à nous accrocher à l'invisible et à y chercher notre pain quotidien. (Maritain J., op. cit., p. 357).
14. Le Vatican perçut très tôt la mutation de la problématique thanatique. Dès la mise en service généralisée de certains appareils visant à assumer les fonctions d'organes humains défaillants et dix ans avant la première transplantation cardiaque, le pape Pie XII détermina la nouvelle position de l'Église concernant le problème de l'instant de la mort. Voir Pie XII, « La prolongation de la vie », in *Discours du pape*, 1957, édition officielle Saint-Siège.
15. Oraison M., *La Mort, et après ?*, éd. Fayard, 1967, p. 76.
16. Jean de la Croix Käelin, « La réanimation, réflexions philosophiques et éthiques », in *Nova et Vetera*, Genève, p. 264 s.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. Jean de la Croix Käelin, op. cit., p. 271.
20. Jean de la Croix Käelin, op. cit., p. 271.
21. Il existe toutefois des exceptions, c'est-à-dire des médecins qui refusent purement et simplement et dans n'importe quelle

circonstance et face à n'importe quel malade d'opérer un geste qui, intentionnellement, donne la mort. Tel est, par exemple, le cas de W. F. Anderson de l'université de Glasgow, spécialiste réputé de gériatrie, pour qui un tel geste relève toujours du *medicated manslaughter*, de l'assassinat par médecin interposé. Son argument : la chimiothérapie connaît aujourd'hui des tranquillisants et des drogues antidouleur suffisamment puissants pour calmer n'importe quelle souffrance physique. Quant au malade qui ne veut pas mourir inconscient, entraîné qu'il est dans une déchéance physique sans espoir de récupération, Anderson pense que le médecin n'a pas à s'en occuper, son devoir exclusif étant celui du maintien à tout prix de la vie du corps. L'avis d'Anderson est reproduit par Cant G., in *Deciding when Death is Better than Life*, op. cit., p. 34.

22.

En 1969, Sackett soumit un projet de loi au Parlement de l'État de Floride. Pour l'examiner, la Chambre des représentants créa un General Legislation committee. Dans l'opinion publique, ce comité prit rapidement le nom de *killer committee*. Effrayés, les législateurs de Floride décidèrent de dissoudre leur comité.

23.

Sackett Walter W., propositions soumises au *Joint Meeting* des sections de pathologie et de médecine générale lors du XXXVI^e Congrès annuel de la Southern Medical Association, Atlanta, Ga. 10-13 novembre 1969. Les propositions ont été reprises dans un texte publié par Sackett dans le *Southern Medical Journal*, vol. CXIV, mars 1971, p. 330 s., sous le titre *Death with Dignity*.

24.

British Medical Journal, Londres, numéro du 5 avril 1969.

25.

La terminologie anglo-saxonne est ici nettement plus précise que la française. Le « laisser mourir » ne traduit qu'imparfaitement la phrase anglaise *to hasten the patients course towards death* (accélérer la marche du patient vers sa mort). *British Medical Journal*, op. cit.

26.

British Medical Journal, op. cit.

27.

Letourneau C. U., « Dying with Dignity », in *Hospital Management*, juin 1960, p. 31. L'argument démographique, en médecine, semble d'ailleurs toujours fallacieux. Renoncer à une cure, refuser un geste thérapeutique parce que la terre, si un, deux ou dix mille malades de plus étaient sauvés, serait surpeuplée, créant ainsi des problèmes que l'humanité ne dominerait plus, est un pur fantasme. Argument : supposons qu'un remède contre le cancer sous toutes ses formes soit trouvé (ce qui ne paraît nullement absurde puisque la recherche du remède global est près d'aboutir) ; tous les cancéreux, américains, qui aujourd'hui meurent avant d'avoir atteint l'âge moyen correspondant à l'attente de vie américaine, seraient sauvés. La durée moyenne de vie de la population des États-Unis n'augmenterait que de deux ans et quatre mois. Cf. Barnes A. C., « The missing evidence », in *Perspectives in Biology and Medicine*, University of Chicago Press, vol. XIV, 1970, p. 58.

La misère des médecins

Le débat sur l'euthanasie sociale et économique révèle une autre misère encore : celle des médecins. Elle aussi est objet de sociologie. Nous avons dessiné, aux chapitres précédents, la position de quasi-toute-puissance du médecin thanatocrate face aux hommes livrés à son action. Certains des textes cités dans ces chapitres témoignent d'une arrogance indiscutable dans leur manière d'exclure par avance toute consultation du malade sur son désir de vivre ou de mourir. Ils justifient, dans un premier temps, notre portrait du thanatocrate orgueilleux. Cependant, en y regardant de plus près, la situation du médecin est bien moins confortable qu'il ne paraît à première vue. Des textes, notamment français¹, témoignent du trouble intense qui s'empare de larges segments de la classe médicale. Et, qui plus est, il n'existe guère d'espoir de voir ce trouble cesser. Tout indique, au contraire, qu'il ira en croissant jusqu'à faire de la profession médicale une profession tragique. Cant dit avec réalisme : « *Doctors will have to live with these gray area perhaps indefinitely*². » La zone crépusculaire de l'euthanasie sociale dans laquelle évoluent aujourd'hui nombre de médecins hospitaliers est bordée de deux conduites également inadmissibles.

La première est celle du maintien de la vie à tout prix, même d'une vie sans perspective et sans espoir de récupération et qui impose des souffrances à long terme. Cette conduite est clairement condamnable dès l'instant où l'être qui en est l'objet direct, un proche, un parent, un ami, en exige vainement l'interruption.

Elle devient tout à fait inadmissible lorsqu'elle est dictée par des considérations autres que médicales, par des considérations de

prestige par exemple.

Un certain « stakanovisme » fait des ravages, dans nombre d'hôpitaux. Charles Letourneau en donne quelques exemples :

« Vers le mois de juin, au moment où ils devaient changer de service et être remplacés, les médecins des hôpitaux universitaires avaient l'habitude de se livrer à un jeu macabre. L'idée était que, si un patient était en train de mourir, l'interne, le médecin qui prenait la place du précédent, aurait l'honneur de déclarer la mort du malade. De ce fait, ceux qui en avaient la charge essayaient de le maintenir en vie le plus longtemps possible afin de pouvoir le “repasser” au suivant. Il était de bon ton de prolonger la vie du malade jusqu'à ce que le médecin interne ou résidant soit sur le point de partir et de laisser ainsi à son successeur le travail de signer le certificat de décès. Dans la plupart des cas, le malade était agonisant, gardé artificiellement en vie grâce à des drogues, de l'oxygène et des piqûres intraveineuses qui réussissaient à prolonger sa vie au-delà de toute attente. Il s'agit là, selon mes propres vues, d'un procédé hautement répréhensible³. »

L'autre frontière est atteinte lorsque le médecin, faisant abstraction de l'écologie humaine de l'homme de souffrance, oriente son comportement d'après les critères exclusifs de la rationalité marchande. Cette limite, elle aussi, est aujourd'hui atteinte. En témoigne le [projet de Walter Sackett](#), qui faillit être ratifié, à quelques voix près, par le parlement de l'État de Floride.

L'immense majorité des hommes et notamment des médecins est certainement d'accord pour condamner sans recours la conduite des internes décrite par Letourneau, tout comme les projets d'euthanasie économique formulés par Sackett. Mais entre ces deux limites s'étend le crépuscule, la zone du non-savoir, de l'indétermination, du doute, du remords diffus et de l'angoisse. Or, c'est précisément dans cette zone que se situe la vie quotidienne, la praxis habituelle et banale d'un nombre élevé de médecins hospitaliers. Une sorte d'idéalisme habite les meilleurs d'entre ceux qui se sont exprimés sur ce sujet. Mais dans la société dans laquelle nous vivons, leur idéal est irréalisable. La plupart du temps, il ne peut pas se concrétiser par un geste médical bienfaisant ou dans une relation véritablement significative entre le médecin et le mourant, entre deux hommes qui partagent, à quelques années près, le même destin. C'est dans le dernier stade du dialogue que le médecin éprouve, comme un poids

écrasant, l'échec mille fois répété de sa tentative de communication. Car, dans la société marchande, rien ne nous parle de l'immortalité. De toutes les sociétés actuelles et passées que l'humanité ait créées, seule la société marchande n'a pas élaboré de système de la négativité thanatique, c'est-à-dire d'idéologie de l'immortalité propre et, seule entre toutes les sociétés, elle a ravi à la mort son statut spécifique et l'a relégué au-delà de son champ de réalité, dans les zones obscures que n'atteignent ni la parole ni la pensée. Certains médecins succombent à une tentation compréhensible. Ils adoptent un comportement de déviation. Ne pouvant partager le processus du mourir du patient, ne sachant quoi répondre aux questions pressantes du malade, ils tâchent d'obtenir de ce dernier qu'il se taise. Krant, professeur de faculté à Tuft, et chef de clinique pendant longtemps dans un *medical center* voisin, analyse avec lucidité sa propre pratique : « Le patient préfère toujours la vie à la mort, et cela à n'importe quel prix. Un malade qui se révolte contre les procédures médicales que décide le collège des médecins hospitaliers est souvent considéré comme un cas psychiatrique⁴. » Il est alors traité comme tel et sa révolte est brisée.

La profession de médecin hospitalier chargé de malades gravement atteints est une profession tragique. Sa praxis quotidienne évolue dans une zone obscure où l'intelligence humaine semble incapable de faire la lumière. Essayons de dresser l'inventaire des problèmes pratiques qui se posent au médecin chargé de rencontrer les hommes qui sont entrés dans le processus de mourir. Une équivoque surgit au niveau des responsabilités respectives des pouvoirs publics et des médecins. Le débat britannique et notamment certaines interventions à la Chambre haute lors de la discussion de la proposition Raglan le montrent clairement. Devant une rupture de civilisation, dans une situation de désarroi, les gouvernants des sociétés marchandes témoignent d'une fâcheuse tendance à renvoyer aux médecins une problématique qui, de par sa nature même, demande un débat public et une claire décision politique. Pour plus de clarté, nous reprenons l'exemple cité à la page 107, celui de la dialyse. Dans la plupart des États d'Europe occidentale, une sorte de tabou recouvre les investissements, souvent énormes et partiellement incontrôlés, que la nation et ses députés font pour la « défense nationale ». Restreindre le budget des armées relève d'un projet voisin de la haute trahison. Les

investissements de la santé publique, par contre, sont soumis à la rationalité et au débat politique. Nous nous trouvons ainsi devant l'absurdité suivante : pour trois explosions nucléaires près de Tahiti, onze milliards de nouveaux francs sont dépensés sans que le gouvernement français n'admette plus qu'un débat académique. Il refuse de tenir compte de l'opinion contraire puisque, justement, le tabou de la « défense nationale » protège cette dépense de tout examen critique. La lettre de l'amiral de Joybert répondant à M^{gr} Riobé, évêque d'Orléans, qui concerne l'armement nucléaire de la France, traduit exactement ce point de vue : les crédits militaires ne se discutent pas, puisqu'ils assurent la survie de la nation, et la survie de la nation ne peut faire l'objet d'un débat⁵ ! Les 400 millions qui seraient par contre nécessaires pour que tous les urémiques de France puissent être traités pendant trois ans font l'objet d'un débat ouvert, critique, bien qu'encore timide. Le gouvernement accepte ce débat. Il répond, avec un bon sens apparent, que les moyens financiers du pays ne sont pas illimités et que, de toute façon, les routes tuent plus de monde que l'urémie. Il faut donc planifier les dépenses, d'où la nécessité d'établir un ordre rigide de priorités. Or, le gouvernement laisse s'instituer une zone d'indétermination dans le comportement médical. Là où le médecin aurait besoin d'une norme précise pour orienter sa conduite – en matière d'euthanasie sociale par exemple –, le gouvernement se tait. Il renvoie le médecin à sa déontologie propre, l'obligeant à choisir, parmi les centaines d'urémiques qui se présentent à lui chaque année, la dizaine qui bénéficiera d'un rein artificiel⁶. Quel est l'homme qui, devant une telle situation, ne se sent pas investi d'une mission inhumaine ? Comment dire aux sacrifiés qu'étant donné le nombre restreint d'appareils disponibles leur cas, bien que guérissable, ne sera pas traité et qu'ils mourront parce que le gouvernement fixe des priorités d'investissement qui interdisent l'équipement des hôpitaux en reins artificiels ? Il y a là, de la part du gouvernement, une erreur d'abord. Les investissements de la santé publique devraient bénéficier d'une priorité absolue. Mais il y a aussi une lâcheté : charger le médecin de faire une sélection alors qu'aucune sélection ne serait nécessaire si l'ordre de priorité était renversé, lui interdire l'euthanasie alors qu'il va devoir tuer par négligence, tout cela relève d'une attitude parfaitement indigne d'une nation civilisée. On comprend dès lors la révolte de certains médecins.

L'hôpital est un des microcosmes où se résument les conflits constitutifs de la société marchande. D'une façon paroxystique, toutes ces lâchetés, toute l'inhumanité fondamentale de la rationalité du profit se concrétisent à l'hôpital, plus précisément au chevet de l'homme engagé dans le processus du mourir. De beaux livres ont été écrits par des médecins sur les relations souhaitables entre des hommes engagés dans le processus du mourir et eux-mêmes. Ces livres aboutissent à des conclusions qui, presque toutes, sont formulées sur le mode du postulat : « Les cliniciens devraient administrer une sorte de confort supérieur. Ceux d'entre eux qui s'y refusent renvoient le patient au prêtre, se privant eux-mêmes de la part la plus noble, la plus heureuse de leur travail médical⁷. » Verwoerdt, plus pratique, donne une liste des véritables recettes psychologiques aux médecins qui prennent en charge des hommes engagés dans le processus du mourir⁸. Russel Noyes, psychiatre de l'université de l'Iowa qui est un familier de l'univers hospitalier grâce à sa fréquentation quotidienne de l'hôpital pour psychopathes de l'État de l'Iowa, dit :

« Afin d'encourager ou de créer une atmosphère de dignité, le médecin devrait s'attacher à maintenir chez le mourant sa foi en l'ordre universel, l'idée de son appartenance à la société et de son individualité. Il devrait l'assister et lui permettre d'avoir une mort selon son caractère, une mort correspondant à la vie qu'il a eue jusque-là. Les fonctions de prêtre et de médecin furent pendant longtemps indissociables. Aujourd'hui encore, les malades attribuent ces rôles au médecin qui les soigne. Celui-ci doit en prendre conscience et collaborer avec les prêtres pour fournir au patient, dont le besoin de croyances transcendantales est réel, ce qu'il attend d'eux. Il doit aussi être conscient du fait que les malades ont tendance à prendre pour leurs les croyances du médecin, quelle que soit sa foi. Et pour lui-même, qu'en est-il ? Quel est son propre état de préparation à la mort ? Ne retrouve-t-il pas dans ces malades qui meurent sa propre vulnérabilité, douloureusement matérialisée, un événement qu'il cherche à nier⁹ ? »

Pour que le clinicien puisse assumer les fonctions de prêtre et pour que l'homme sans statut, l'homme marginal, menacé par le mourir, puisse trouver auprès de lui une réponse existentielle, ou du moins une dignité nouvelle d'homme mourant, il faudrait qu'il existât encore des prêtres. Il faudrait aussi qu'il y ait encore, disponible au sein de la

société marchande, un savoir existentiel du destin de l'homme qui se communiquerait d'homme à homme et conférerait à celui qui le reçoit une dignité irréductible et une paix sans fin. Or, il n'y a plus de prêtres, c'est-à-dire de gestionnaires d'un savoir existentiel généralement reconnu ; et à plus forte raison il n'y a plus de savoir ontologique de l'homme. La société marchande a détruit l'homme. L'homme-marchandise est réduit à sa pure fonctionnalité ; sa dignité intrinsèque disparaît. Elle fait place à une valeur de pacotille, celle que confère la fonction marchande. Homme médecin, homme mourant, les deux ont finalement un statut similaire, celui que leur assignent leurs positions respectives dans le réseau relationnel de l'organisation du profit.

Concluons : l'identification ultime entre le médecin et le mourant, qui se réalise parfois au bord d'un lit d'hôpital, procède d'un mouvement convergent de deux intelligences. Elle est extrêmement souhaitable. Mais quel bien peut-on attendre de la convergence de deux intelligences fondamentalement aliénées ? Qu'ont-elles à mettre en commun sinon leur commune aliénation ? Dans la société marchande, le mourant ne sait pas mourir et le médecin est incapable de lui expliquer le sens de la mort. Le processus du mourir, acte essentiel de toute existence humaine, cesse d'être une aventure assumée pour devenir une événementialité absurde, subie dans la nescience.

-
1. Bernard J., *Grandeurs et Tentations de la médecine*, Buchet-Chastel, 1973.
 2. Cant G., *Deciding when Death is Better than Life*, op. cit., p. 35 : « Les médecins devront vivre peut-être indéfiniment avec cette zone grise. »
 3. Letourneau C., « Dying with dignity », in revue *Hospital Management*, juin 1970.
 4. Krant, op. cit.
 5. « Lettre de l'amiral de Joybert », in *le Monde*, 15-16 juillet 1973, réponse à la déclaration de Mgr Riobé du 1^{er} juillet 1973.

6. Un médecin anonyme, responsable du traitement des urémiques, m'a dit, au cours de mon enquête : « Quelle différence y a-t-il entre ce que nous faisons et la pratique du Dr Mengele, sur la rampe d'Auschwitz ? » Aucune, en effet.
7. Marx Friedrich, « Medical Euthanasia », trad. in *Journal for the History of Medicine*, 1952, no 7.
8. Verwoerd A., *Communication with the Fatally III*, Springfield, 1966.
9. Russel Noyes Jr., « The Art of Dying », in *Perspectives in Biology and Medicine*, janvier-juin 1971, p. 445.

L'AGONIE



Le miroir tourné

« Les processus de la mort ne s'identifient ni à la vie ni à la maladie¹. » Cette évidence, mise à jour par Bichat et réaffirmée par Foucault, dit une chose très simple : la santé est le silence des organes ; la maladie, leur révolte. Mais le processus du mourir, phase chronologiquement terminale de l'existence du corps et de la conscience épiphénoménale qui l'habite, constitue une série événementielle d'un autre ordre encore. Elle n'a rien à voir avec la vie biophysique normale ni avec les pathologies qui, à certains moments, la pervertissent. Sociologiquement et psychologiquement, il implique un changement d'identité. L'agonisant devient lentement un homme autre, totalement et fondamentalement différent de l'homme qu'il a été avant d'entamer le processus de mourir. Sa perception change, sa conduite sociale change, ses relations avec la réalité changent. Dans les rares cas où les thanatocrates ne le privent pas de son agonie, il va vers une plénitude de l'être dont l'enquêteur recueille le reflet, mais qui, pour la sociologie, paraît radicalement inexplicable².

Si le processus du mourir fait souvent suite à la maladie, à l'accident, au dérèglement de l'organisme, bref, à une série événementielle pathologique, c'est en quelque sorte par hasard, car aucune causalité autre qu'apparente ne lie la maladie à la mort. Le processus du mourir est un *processus sui generis*.

La plupart des médecins connaissent ce moment difficile où, selon les paramètres qui leur sont propres, ils décident l'arrêt des soins, sachant ou croyant savoir qu'aucune intervention thérapeutique ne permettra désormais de rétablir la normalité ou une para-normalité du

fonctionnement de l'organisme dont ils ont jusqu'ici assumé la charge. Il se peut que l'arrêt des soins coïncide phénotypiquement avec l'instant du décès. Cependant, la situation est généralement autre : après l'arrêt des soins, une période plus ou moins longue s'ouvre, où l'homme, laissé à lui-même, entame le processus du mourir. Cette période peut se résumer à un instant : le patient se dresse et arrache les tuyaux qui le relie aux appareils de réanimation. Il revendique, par ce geste, et de façon indiscutable, le droit à sa liberté et manifeste en même temps sa conscience d'un événement qui est imminent et qui est autre que la maladie, autre que la vie. La période peut être longue. Les médecins parlent alors de « rémission », terme inexact parce qu'il fait encore référence à la maladie alors que, comme le montre Kubler-Ross, la rémission inaugure souvent le processus qui mène à la mort³.

Avant l'avènement de la société marchande, un statut précis était assigné aux agonisants. François Lebrun, définissant le statut des agonisants dans la ville d'Anjou au XVII^e siècle, écrit : « Le mourant devait d'abord se confesser et, pour autant que cela fût possible, c'était une confession générale... » Après la confession, le prêtre donne la communion, viatique pour l'ultime voyage, puis l'extrême-onction. Dieu a voulu qu'on se servît d'huile en ce sacrement, parce que, comme l'huile adoucit, guérit, fortifie et éclaire, l'onction purifie contre les tentations du démon, adoucit ses peines et guérit quelquefois les maladies corporelles. Conformément au rituel, une onction se fait sur les yeux, oreilles, nez, bouche, mains, une sur les pieds, la dernière sur les reins. Enfin, lorsque les derniers moments approchent, prêtre et assistants récitent les prières des agonisants. Ainsi, cette célébration du mystère de la mort tend constamment à aider le mourant à faire une "bonne mort" en le fortifiant contre les ultimes assauts du démon par les grâces sacramentelles et en lui rappelant tous les motifs qu'il a d'espérer en la miséricorde de Dieu⁴. »

Et plus loin : « Dès que le malade a rendu le dernier soupir, parents, amis et voisins s'affairent. L'un d'eux court prévenir le sacristain afin qu'il sonne le glas qui annoncera à toute la paroisse la triste nouvelle. Les autres allument des chandelles, arrêtent le balancier de l'horloge, tournent les miroirs, jettent l'eau des seaux et écuelles, attachent un crêpe ou un morceau de drap noir aux ruches, s'il y en a dans le jardin de la maison⁵. Quand la mort a frappé le meunier, ils dépouillent le moulin de ses toiles et disposent les ailes en

croix. Puis une femme procède à la toilette du mort, se contentant le plus souvent de l'habiller d'une chemise et d'un bonnet propres. Commence ensuite la veillée funèbre. Tous les voisins y sont invités et un prêtre peut, contre rétribution, se joindre aux "veilleux". Le soir même ou le lendemain matin, le défunt est enseveli dans un linceul ou mis en bière⁶. »

Des années-lumières séparent le processus du mourir des ^{XVII}^e et ^{XVIII}^e siècles en Anjou (encore observable aujourd'hui avec des variantes dans certaines campagnes de France, de Suisse ou d'Italie) de l'agonie de ces multitudes anonymes s'éteignant dans les hôpitaux métropolitains des États-Unis ou d'Europe. Dans la société prémarchande, l'agonisant possède un statut, des pouvoirs, des droits, une identité reconnue, bref, une dignité. Nous le verrons : la société marchande abolit toutes ces qualités. L'agonisant n'est plus qu'un homme-objet qui s'achemine graduellement vers la disfonctionnalité totale et qui, de déchéance en déchéance, va vers le néant social ou, ce qui est pire, vers cet état ultime où il devient un simple obstacle, une charge refusée, une contradiction inassumée du processus régnant de socialisation et des hommes qui l'incarnent.

L'univers hospitalier est gouverné par les thanatocrates. Non seulement ils privent l'agonisant de tout statut propre, mais ils occultent, masquent et évacuent presque totalement l'événement même de l'agonie. L'agonie en milieu hospitalier est un objet d'étude essentiel pour la compréhension de l'intentionnalité profonde qui habite notre société. Cependant, peu d'enquêtes sociologiques ont été faites dans ce domaine. J'ai dépouillé les principales d'entre elles et j'en cite les résultats respectifs à mesure que je les évoque. Dans la plupart des hôpitaux, deux règles fermement établies gouvernent cette conduite du refus. La première est résumée par Elisabeth Kubler-Ross qui en découvrit la toute-puissance dès le début de son enquête : « Il y a environ cinq ans, quatre étudiants en théologie me demandèrent de les aider dans leur projet. Ils devaient faire un travail sur les crises de la vie humaine et avaient choisi le thème de la mort. C'est la plus forte crise à laquelle les hommes ont à faire face, dirent-ils. Ils me demandèrent :

– Que pensez-vous de notre idée ? Vous-même, comment procédez-vous dans vos recherches sur la mort ?

– Comme vous ne pouvez pas vivre l'événement, l'expérimenter,

que vous ne pouvez pas le vérifier, vos démarches le concernant doivent être différentes de celles d'un projet ordinaire.

Je leur suggérai de s'adresser directement à des mourants et de leur demander quelles étaient leurs peurs, leurs désirs, leurs besoins et surtout de leur demander leur avis sur ce que nous faisions avec eux. Je décidai de trouver un malade sérieusement atteint pour notre première interview. J'étais alors bien naïve : je découvris qu'il n'y avait pas un seul mourant sur les 600 personnes de l'hôpital. J'allai à droite et à gauche, expliquant aux médecins et aux infirmières que je voulais parler à un mourant.

– De quoi voulez-vous lui parler ?

– De la mort.

– Nous n'avons point de mourant dans notre service...

Je continuai mes recherches ; quand j'insistais, on me disait que le malade était trop faible, trop fatigué, ou qu'il n'avait pas envie de parler. Je rencontrai une attitude d'hostilité générale, je fus l'objet de beaucoup d'agressivité. Une infirmière me demanda un jour quel plaisir j'éprouvais à me prendre pour le bon Dieu. Une autre me dit :

– Cela vous avance à quoi de dire à un gars de 20 ans qu'il n'a plus qu'une semaine à vivre ? » Et plus loin :

« J'avais déjà fait une expérience semblable quelques années auparavant dans un autre hôpital. Là, le seul moyen que j'avais eu pour trouver un mourant avait été de parcourir systématiquement toutes les salles et de repérer une personne à l'article de la mort. Un jour, je rencontrai un vieillard, visiblement atteint. Il lisait un article de journal dont le titre était : "Les vieux soldats ne meurent jamais". Je lui demandai s'il n'avait pas peur de lire ça, à quoi il me répondit :

– Seriez-vous de ces médecins qui ne peuvent pas EN parler, même lorsqu'ils savent qu'il n'y a plus rien à faire ?

Je lui mis la main sur l'épaule et lui dis :

– Vous êtes justement la personne avec laquelle je désire EN parler⁷. »

La deuxième règle qui gouverne l'occultation de l'agonie ne concerne plus la négation de l'événement anticipé, l'affirmation dogmatique que jamais personne ne meurt dans un hôpital donné. Elle a trait au camouflage rétrospectif, à l'annulation, en quelque sorte, de l'événement qui a eu lieu malgré tout. Sudnow, dans son chapitre sur la « visibilité de la mort », donne de son fonctionnement une

description saisissante : « Au County Hospital, il meurt en moyenne 3 personnes par jour, le nombre des décès peut varier de 0 à 15 par vingt-quatre heures. 75 % des 440 lits étant constamment occupés, les statistiques démontrent qu'un malade sur 110 meurt quotidiennement. Un patient pouvant être hospitalisé plusieurs fois dans le courant de l'année, cela fait 25 % de malades, ou presque, qui meurent en moyenne par an au County Hospital. Lorsqu'un malade meurt, son corps est enveloppé dans un linceul avant d'être conduit à la morgue. L'hôpital fournit, pour chaque cadavre, un "emballage mortuaire" (*morgue bundle*) comprenant un linceul, des plaques d'identification, des cordelettes de coton qui servent à lier les mains et les pieds et deux morceaux d'étoffe façonnés, destinés à recouvrir les yeux du mort. La morgue est avertie des décès par téléphone, elle envoie alors un colis mortuaire au service qui l'a demandé. Les services de médecine et de chirurgie gardent respectivement plusieurs douzaines de ces paquets dans les armoires à linge ; ils sont remplacés au fur et à mesure de leur utilisation⁸. » La moindre faille, la moindre résurgence de l'événement annulerait toute la stratégie d'occultation. Pour être opératoire, la fiction doit être totale. Les survivants, même ceux qui sont gravement atteints et qui pensent à leur mort, doivent croire que jamais personne ne meurt dans l'hôpital où ils se trouvent. Des stratégies précises et variées sont en usage à cet effet : « Quand une personne meurt en salle commune, les rideaux de son lit sont immédiatement tirés afin que les voisins ignorent l'événement. Lorsque l'on peut prévoir la mort d'un malade, on le met dans une chambre privée, seule raison lui permettant, dans une institution comme le County Hospital, d'avoir droit à une chambre particulière. A l'hôpital Cohen, par contre, comme dans les autres hôpitaux de classe moyenne, ces chambres sont réservées aux malades qui peuvent en payer le prix. Les décès survenant en salle commune causent généralement beaucoup d'ennuis au personnel. Une personne peut mourir sans que l'infirmière en ait connaissance, il se peut qu'un autre malade en soit le témoin et avise le personnel. » Sudnow poursuit : « Un homme a erré dans les corridors de l'hôpital pendant plusieurs minutes avant de trouver une infirmière à laquelle il annonça la mort de son voisin⁹. Pour être évacué, le corps du malade doit être mis sur un chariot, ce qui attire l'attention. On prétend généralement, dans les salles communes, que le malade va subir des examens. L'opération

s'avère plus difficile dans le cas d'une chambre à deux lits. Tout en plaçant le corps sur le chariot, l'infirmière parle au mort, feignant de croire qu'il est vivant, prétextant par exemple une séance de rayons X pour sortir de la chambre avec le "malade". Elle s'arrange pour que son propre corps fasse écran entre le mort et l'autre occupant de la chambre pendant qu'elle roule le chariot vers la porte¹⁰. » Et plus loin : « Le personnel doit prendre beaucoup de précautions pour cacher les décès. Il arrive pourtant que certaines personnes, par exemple le procureur chargé de la levée d'un corps (mort accidentelle, relevant de la police, etc.), arrive avec un collègue et qu'ensemble ils procèdent au transport de la personne morte en faisant force commentaires à voix haute. Tout le monde est alors mis au courant. Je vis une fois un homme se cacher sous ses couvertures pendant que le procureur déplaçait bruyamment le corps de son voisin de lit pour l'emmener. On s'efforce de taire les décès qui surviennent dans un hôpital pour ne pas effrayer les autres malades, mais ils finissent généralement par apprendre la mort des personnes hospitalisées dans leur service. En chirurgie et en médecine, on isole le mort dans une chambre. Lorsqu'une feuille de papier blanc est fixée sur la porte d'une chambre, cela veut dire qu'un cadavre se trouve à l'intérieur¹¹. » Et enfin :

« Au County Hospital, où les parents ne sont pas admis à assister le malade dans ses derniers moments, une personne de la famille peut arriver à tout moment, entrer dans la chambre et trouver son parent mort, enveloppé dans un linceul. Ce fut le cas d'une femme qui venait voir son mari et qui le trouva "préparé pour la morgue". Elle entra dans le bureau de l'infirmière, choquée, hagarde, et lui raconta ce qui venait de lui arriver. Le médecin, qui était là, lui dit qu'on avait essayé de la joindre, sans succès ; il lui expliqua que le règlement de l'hôpital voulait que, dès qu'une personne est morte, son corps soit immédiatement drapé d'un linceul¹². » Ces stratégies ne sont point infaillibles. En voici deux exemples.

« Une personne mourut dans une salle où se trouvaient trois autres malades. L'infirmière ne vint que trois heures après le décès, et pendant ces trois heures, essayant d'appeler quelqu'un, les occupants de la chambre eurent en face d'eux un cadavre¹³. »

« Je pouvais voir le vieillard n° 57, recroquevillé sur le côté, le visage tourné vers moi. Il était mort pendant la nuit, personne ne s'en

était aperçu. Lorsque les infirmières arrivèrent le matin, elles continuèrent leur travail comme si de rien n'était. Au bout d'une heure, deux autres infirmières entrèrent dans la salle, marchant à grands pas comme des soldats allant à la guerre. Sans un mot, elles enveloppèrent le corps d'un drap ; mais ce n'est que beaucoup plus tard qu'on vint l'enlever¹⁴. »

Je résume : l'intentionnalité de la société marchande se révèle ici avec force : le mourant n'a d'autre statut que celui que lui assigne l'univers hospitalier, c'est-à-dire un statut négatif, le statut d'un homme qui, puisqu'il ne peut ou ne veut plus retourner à la normalité fonctionnelle telle qu'elle est définie par la société, est en attente, *en dépôt* en quelque sorte. Le mourant est un gêneur. Puisque la mort elle-même est occultée, masquée, évacuée et puisque sur elle se fixe l'ensemble des valeurs négatives de la société, l'agonie ne peut pas avoir de statut autonome. A plus forte raison, elle ne peut pas être sacralisée, valorisée. Il faut au contraire qu'elle soit engloutie dans la dégradation générale de la maladie. Il faut qu'elle disparaisse dans la pathologie, emportée par le courant, dévorée, perdue et rendue méconnaissable par le processus général de dégradation qui, d'un agent fonctionnel de la société marchande, fait un « défunt ».

1.

Foucault M., *Naissance de la clinique*, op. cit.

2.

Un homme capable de déterminer la façon dont il mourra ou même de planifier sa propre mort peut avoir le sentiment de la dominer, d'avoir un contrôle sur un événement envers lequel il se sentait désarmé. Écoutons Noyes : « Dans leurs derniers instants, certaines personnes s'élèvent à un niveau de conscience supérieur accédant à un stade jamais atteint durant leur vie. Elles deviennent plus tolérantes envers elles-mêmes, atteignant un degré d'harmonie qu'elles n'avaient jamais trouvé auparavant. [...] L'approche consciente de la mort permet à certains d'avoir une vue plus détachée, plus humble de la vie et d'eux-mêmes et d'apercevoir la futilité de ce qu'ils croyaient jusqu'alors être très important. Le moment de la fin détermine la valeur et la signification d'une vie entière ; il est d'une importance capitale. » Cf. Russel Noyes Jr., « The Art of Dying », *op. cit.*, p. 442-443.

3.

Kubler-Ross E., *On Death and Dying*, Tavistock Publications, New York, 1969, p. 23.

4. Lebrun F., *Les Hommes et la Mort en Anjou*, éd. Mouton, 1971. Cf. aussi Voyelle M., *Mourir autrefois, attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Gallimard, coll. « Archives », 1974 ; *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire*, Colin, 1970 ; *Piété baroque et Déchristianisation*, Plon, 1973.
5. Les miroirs sont retournés pour éviter que l'âme du défunt ne s'y mire ; si l'on jette l'eau des seaux, c'est que l'âme du mort l'a souillée en s'y lavant ; si l'on met des crêpes aux ruches, c'est pour empêcher que toutes les abeilles ne périssent dans l'année. Toutes ces pratiques fort anciennes sont expliquées dans Verrier et Onillon, *Le Glossaire de l'Anjou*, Angers, 1908, vol. II. Cité par Lebrun.
6. L'école braudélienne fournit une contribution essentielle à ma connaissance de l'évolution du processus de mourir à travers l'histoire récente de notre société. Outre les ouvrages cités de Lebrun, Voyelle, Ariés. Voir également, Braudel F., *Civilisation matérielle et capitalisme*, A. Colin, vol. I notamment le livre premier.
7. Kubler-Ross E., « What is it like to be dying ? », in *American Journal of Nursing*, vol. LXXI, janvier, p. 54 s.
8. Sudnow D., *Passing on, the Social Organization of Dying*, chap. « The Occurance and Visibility of Death », Prentice Hall Inc., New Jersey, 1967. p. 33 s.
9. Sudnow D., *op. cit.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. Sudnow D., *op. cit.*
13. Blum R. H., *The Management of the Doctor-Patient Relationship*, McGraw Hill Book Co, New York, 1960, p. 215.
14. Orwell G., « How the Poor die », in *Shooting an Elephant*, Harcourt, Brace & World Inc., 1950, New York, p. 25.

Mourir à la maison, mourir à l'hôpital

Cependant, l'opposition dogmatique entre l'agonie de la société prémarchande qui, investie d'une majesté incomparable, rendit souvent à toute la vie passée son sens définitif et inoubliable, et l'agonie « non existante », l'occultation et le refus de statut tels que la conçoivent les thanatocrates contemporains, ne résout pas le problème cognitif. Cette antinomie possède une histoire sociale. Avant de se cristalliser dans sa transparence actuelle, elle a passé par de nombreux stades. Certains historiens de la médecine en rendent compte avec intelligence.

« Plusieurs facteurs ont créé ces problèmes : la formidable avance technologique dans le domaine de la médecine et de la chirurgie, la coutume moderne d'envoyer le mourant à l'hôpital, la disparition des relations directes entre le médecin et le malade, le projet de certains médecins de maintenir la vie à tout prix, les tabous qui entourent la mort et qui empêchent qu'on en parle franchement et honnêtement, enfin les problèmes économiques inhérents à tout ce processus. Jusqu'à un passé récent, l'homme a le plus souvent affronté la mort chez lui, entouré de sa famille. Ses familiers comprenaient ses besoins, ses désirs pour avoir longtemps vécu avec lui ; ils pouvaient l'aider à avoir une mort aussi douce que possible. Si le médecin était présent, il aidait lui aussi le malade, ne serait-ce que par sa seule présence. On envoyait rarement un malade mourir à l'hôpital. Cela changea beaucoup au cours de ces deux dernières générations. Dans la société américaine d'aujourd'hui, 80 % des décès ont lieu à l'hôpital. C'est le résultat du changement de notre mode de vie. Avant, il y avait

toujours quelqu'un, une mère, une sœur, qui s'occupait du malade à la maison. De nos jours, la plupart des gens vivent en appartement et personne n'est disponible pour les soigner quand ils sont malades. La plupart de nos assurances ne couvrent les frais de maladie que si le patient est hospitalisé. De plus, les médecins préfèrent de beaucoup soigner leurs malades à l'hôpital. »

Cette analyse produite par un historien de la médecine doit être complétée par le témoignage d'un praticien. Je cite l'analyse de Kyle : « Si la dernière phase de la maladie est courte et si le déclin s'opère progressivement sans aucune aggravation soudaine, le malade a des chances de mourir tranquillement chez lui, entouré d'amour et d'affection par ses amis, ses voisins et sa famille. Il y a environ trente-cinq ans, lors de mes premières années de pratique, la chose était courante. A cette époque, on vivait différemment. Les malades riches avaient les moyens de payer une infirmière, parfois même une garde de nuit. Ces personnes étaient inscrites à un bureau de placement ; il était facile d'en trouver. Les malades moins fortunés avaient recours en partie à leur famille et en partie à des personnes d'un certain âge, veuves ou célibataires, qui recevaient un petit salaire pour leurs soins. Elles n'étaient pas spécialement formées mais avaient du bon sens. Chaque médecin en connaissait deux ou trois qu'il pouvait recommander. La vie du médecin et ses obligations étaient différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui... Il était courant pour lui d'avoir deux ou trois malades mourants qu'il allait voir deux ou trois fois par jour. La plupart d'entre eux étaient des malades "privés", car seules les personnes dont le revenu était inférieur à 250 livres sterling par an étaient prises en charge par le National Health Service. Les raisons économiques renforçaient ainsi les motivations humaines, compensant le surplus de travail. Je me souviens d'un vieux retraité de banque dont s'occupaient deux domestiques attentionnés et à qui je rendis visite tous les jours pendant deux ans et deux fois par jour les deux dernières semaines de sa vie. A cette époque, la présence et la personnalité du médecin étaient souvent une thérapeutique plus valable que tous les médicaments qu'il prescrivait. De nos jours, il est presque impossible de trouver une infirmière à domicile et si par hasard il y en a une disponible, son salaire est très élevé. La plupart de ces femmes ont un travail à plein temps qui leur rapporte plus que les soins à domicile. Les aides familiales, les assistantes-infirmières, les

infirmières sociales font de leur mieux, mais elles sont peu nombreuses, très demandées et ne peuvent consacrer suffisamment de temps aux personnes dont elles ont à s'occuper². » Caldwell confirme l'analyse de Kyle. L'instrumentalité technologique de l'hôpital permet des traitements généralement plus efficaces que les soins à domicile. C'est vrai. Mais aux mourants l'hôpital impose souvent une agonie infiniment plus pénible que l'agonie vécue à domicile. L'instrumentalité technologique de l'hôpital permet en effet de prolonger la vie biophysilogique du mourant loin au-delà de l'instant où la claire conscience de son existence s'est éteinte. Dans les hôpitaux considérés par Caldwell, les thanatocrates font un usage immodéré de cette instrumentalité capable de prolonger, au-delà de la perte de conscience, l'agonie de leurs victimes. Voici les conclusions de l'enquête de Caldwell : « *La plus souhaitable des morts, la mort instantanée s'est le plus souvent produite chez les malades soignés à domicile* et qui n'eurent pas à subir les dégradants soins intensifs des hôpitaux. Les angoisses d'une longue maladie leur furent épargnées ainsi que les tribulations de la fin³. »

Kyle et Caldwell semblent dire qu'il suffirait que le malade meure à la maison pour que la dignité intrinsèque de son agonie lui soit restituée. Cette vue est sociologiquement contestable. La désagrégation générale de la structure familiale due à la rapide progression de la société marchande, en milieu urbain surtout, fait souvent de ce domicile, de ce *home* invoqué par Kyle, un lieu effrayant de solitude et de sordide abandon. Le Dan Mason Research Committee essaie de cerner cette désagrégation et ses conséquences pour certains malades graves ayant quitté l'hôpital, en Angleterre : Le Dan Mason Research Committee étudia 533 cas de patients assurés au National Health Service, provenant de deux hôpitaux non universitaires d'Angleterre. 55 % des cas traités ne présentèrent que peu ou pas de problèmes après les traitements. Il n'en fut pas de même pour les autres 45 %. Pour illustrer leur théorie, les chercheurs sélectionnèrent 18 cas parmi les 45 % en question et les présentèrent comme les pires exemples rencontrés par eux.

Voici le premier exemple cité par le Comité :

Mme A., veuve, 92 ans. Carciome du rectum. Aveugle. Seule chez elle, elle reçoit les visites de l'infirmière du district et de l'aide

familiale. Sa fille habite tout près. Après une semaine, l'assistance ne lui est accordée que deux matins par semaine. M^{me} A., ne pouvant rester seule, va vivre chez sa fille, veuve elle aussi. Elle n'a donc plus droit à l'aide familiale. L'infirmière vient la voir trois fois en deux semaines. Elle fait trois fois du thé et le renverse une fois accidentellement sur M^{me} A. et la brûle. Sa fille travaille de 7 heures 30 à 17 heures et, bien que cela lui soit difficile, elle s'arrange pour revenir un moment pour donner à boire et à manger à sa mère, pendant la journée. Le soir, elle fait les commissions, le ménage et la lessive. La situation étant difficile, elles décident ensemble de demander une aide. On leur propose une personne qu'elles auront à payer elles-mêmes. Cela ne leur est pas possible. La fille de M^{me} A. n'a pas de travail stable car elle doit s'absenter trop souvent pour venir aider sa mère. Incapable d'aller aux toilettes, incapable de se verser un verre d'eau, M^{me} A. reste dans son lit ou sur sa chaise percée toute la journée, attendant sa fin.

Deuxième exemple :

M^{me} D., veuve, 70 ans. Crise cardiaque. L'hôpital la renvoie à la maison en ambulance. Elle est seule. Par téléphone, l'hôpital contacte une infirmière qui doit venir la voir. Les ambulanciers la mettent au lit, d'où elle ne peut pas descendre seule. Une voisine, ayant vu arriver l'ambulance, vient voir M^{me} D. et s'aperçoit que, pour toute nourriture, il n'y a dans la maison que des œufs et du pain achetés avant le départ de M^{me} D. pour l'hôpital.

La voisine vient tous les jours et se rend compte au bout d'une semaine que ses soins sont insuffisants. Incapable de s'occuper d'elle-même, M^{me} D. est alors réadmise à l'hôpital, l'infirmière devant la soigner à domicile n'étant jamais venue⁴.

Ainsi, la dégradation de la famille et de son environnement porte un préjudice certain au mourant. Elle le prive dans la plupart des cas d'une véritable alternative à l'inacceptable et indigne processus du

mourir hospitalier⁵. N'ayant pas de famille puissamment structurée, l'homme entrant dans le processus du mourir ne dispose, s'il est à l'hôpital, que d'un secours extérieur minimal pour lutter contre les thanatocrates. Cela est particulièrement évident lorsque l'homme, l'enfant ou la femme engagés dans le processus du mourir appartiennent à une famille prolétaire. Le récit fait par Williams, directeur d'un grand hôpital australien où sont traités les enfants de travailleurs immigrés, en fournit le témoignage éloquent : « Les grands changements sociaux et scientifiques qui ont amélioré la santé de l'enfant et prolongé son espérance de vie ont changé son statut dans la société. Mais ils ont créé d'autres problèmes. Les grandes concentrations urbaines ne sont plus de vraies communautés reliées les unes aux autres par des intérêts communs ou des sentiments religieux. Bien des familles ne font plus partie intégrante de la société dans laquelle elles vivent. Elles sont isolées et souvent n'ont pas de raison de vivre bien définie. C'est notamment le cas des familles de travailleurs migrants. Les institutions communautaires sont devenues si grandes qu'elles ont perdu une partie de leur efficacité et sont désormais impersonnelles. Nos institutions sociales actuelles n'ont ni le personnel ni le pouvoir de résoudre les problèmes des familles des migrants défavorisés. Si un enfant tombe malade et doit être soigné dans un grand hôpital, il se sent tout à coup perdu, isolé, angoissé, comme l'est du reste sa famille ; ce sentiment peut devenir obsédant⁶. »

1.

Batzell W. H., « The Dying Patient », in *Archives of Internal Medicine*, vol. CXXVII, janvier 1971, p. 106 s.

2.

Kyle D., « Terminal Care », in *The Journal of the Royal College of General Practitioners*, Londres, 1971, vol. XXI, p. 382 s.

3.

Caldwell J. R., « One Hundred Deaths in Practice », in *The Journal of the Royal College of General Practitioners*, Londres, 1971, vol. XXI, p. 460 s.

4.

Rapport du Dan Mason Research Committee, in *Nursing Times*, Londres, vol. LVI, no 27, p. 833.

5.

Il existe des solutions alternatives à l'indignité hospitalière : Wilson T.

Keenan, prêtre anglican, en cite une : « La malade avait été traitée à l'hôpital pour un cancer et était retournée chez elle pour quelque temps. Un matin à 2 heures, je fus appelé à son domicile. Son mari et elle avaient parlé avec le docteur de son éventuel retour à l'hôpital et des traitements qu'elle y recevrait. On la maintiendrait en vie en assurant ses fonctions respiratoires et autres, mais ce serait pour peu de temps. Elle décida alors de ne pas retourner à l'hôpital, sachant qu'elle n'avait pas d'espoir de guérison. Nous décidâmes ensemble des divers arrangements funéraires. On me demanda d'avertir le médecin, ce que je fis. Il me répondit : "Si c'est ce qu'ils veulent, c'est bien". » Cf. Keenan, W. T., intervention au colloque *Management of Patients with Terminal Cancer*, textes du colloque publiés par *Postgraduate Medicine*, vol. ILVII, no 1, janvier 1970.

6.

Williams H. E., « Dying – Children and Adults », in *The Medical Journal of Australia*, vol. I, 1971, p. 1141.

L'autodestruction

Il existe une forme d'agonie particulière, celle que redoutent le plus les personnes âgées, celle qui survient dans les asiles pour vieillards. La société marginalise les individus devenus dysfonctionnels par rapport à son propre projet. Pour elle, les vieux sont les gêneurs par excellence ; elle les entasse dans des asiles, les parque dans des institutions dont une minorité seulement assure à ses occupants une vie digne de ce nom. La normalité hospitalière, c'est-à-dire le comportement quotidien des infirmières, des médecins, reproduit l'intention du discours dominant. Elle se traduit par la ferme volonté de refuser la mort, de l'occulter, d'en annuler toute signification. La mort, simple accident, est un tabou asilaire. Contre ce discours terroriste, de nombreuses personnes âgées opposent une forme surprenante de protestation. Elles se créent, à l'intérieur de cette « normalité », une *pathologie* dont les thanatocrates supportent mal les manifestations¹. On veut occulter leur mort à venir ? Les priver de leur agonie ? Et bien, elles imposeront elles-mêmes leur droit à une mort propre. Cette revendication s'exprime par *l'automutilation* ou même le suicide. Kastenbaum donne la description de ces pratiques :

La mort prématurée se confond souvent, chez les vieux, avec la mort naturelle. A l'extrême et en extrapolant, on pense souvent que toute personne âgée est mûre pour la mort. Il y aurait moins de malentendus si nous considérions que *toutes les morts sont prématurées*, sans tenir compte des indications contenues dans les certificats de naissance. La mort prématurée est une réalité, et le suicide en est l'exemple classique.

De certaines enquêtes américaines, il ressort que le nombre réel de suicides aux États-Unis est au moins deux fois plus élevé que ne le laissent croire les statistiques officielles [aux États-Unis] qui évaluent à 20 ou 25 000 le nombre des suicides annuels.

Et plus loin :

Il existe d'autres formes d'autodestruction chez les personnes âgées. On voit des malades augmenter fortement la probabilité de leur propre fin sans en être conscients. La mort intervient alors plus tôt que prévu sans qu'il y ait eu tentatives directes (poignets ouverts, poison, etc.) de suicide. Il en découle que les individus jouent souvent un plus grand rôle dans l'événement de leur mort que les statistiques des suicides ne l'indiquent. Sans action suicidaire directe, certains malades avancent l'échéance de leur mort. (...) A la base des maladies somatiques des vieilles personnes, on trouve souvent une *faim émotionnelle et intellectuelle insatisfaite* qui conduit à un état dépressif, entraînant une détérioration physique et mentale qui mène à la mort.

Voici les résultats de l'enquête sur l'automutilation chez des malades traités dans un hôpital de gériatrie.

Sujets : 64 hommes, 142 femmes répartis respectivement dans 2 et 4 salles d'un hôpital d'État. Tous les patients présentent des problèmes médicaux chroniques. La moyenne d'âge des hommes est de 70 ans, celle des femmes de 72 ans.

Expérience : pendant sept jours, le personnel de service est chargé de noter les cas d'automutilation se produisant chez les malades. Chaque cas est brièvement commenté, et la fréquence des tentatives chez une même personne soigneusement notée.

Hommes

Blessures provoquées par la faiblesse, les chutes, l'incapacité de marcher convenablement

Se cognent aux murs ou à divers objets **4**

Montent sur leur chaise et tombent **0**

Se blessent en se griffant	0
Se déshabillent et prennent froid	0
Se brûlent avec des cigarettes	2
Se brûlent les mains avec l'eau chaude du robinet	0
Avalent un corps étranger	3
Mangent trop vite	0
Se battent entre eux	18
Butent et tombent	0
Trébuchent	0
Frappent sur des objets solides (murs) et se blessent	0
Reçoivent des coups de leurs compagnons pour avoir volé des cigarettes, par exemple	0

38

Sur 206 cas étudiés, il y eut ainsi 59 automutilations graves.

Écoutons encore Kastelbaum :

Voici 5 exemples d'attitudes relativement passives, qui peuvent passer inaperçues, mais qui provoquent ou avancent la mort. Aucun de ces cas ne fut noté par le personnel comme tentative d'automutilation.

1. Le malade refuse de prendre ses médicaments
2. Il oublie de suivre les recommandations du médecin
3. Il boit et fume malgré les contre-indications
4. Il refuse de manger ou bien il mange, mais ne garde pas la nourriture
5. Il se met au courant d'air et prend froid

Et encore :

Les personnes âgées ayant perdu le goût de vivre présentent, dans certains cas, des troubles psychomoteurs, de la fatigue généralisée, un sentiment de faiblesse chronique et des insomnies. Elles se sentent inférieures, bonnes à rien. Elles n'ont plus d'espoir pour une vie future, et leur vie passée ne semble pas leur avoir apporté beaucoup de choses. Lorsque la dépression s'aggrave, elles en viennent à ne plus se laver, négligent leur mise, oublient de manger. Ces symptômes sont causés chez les uns par un « manque », une perte (par ex. la

mort d'un conjoint, la perte de l'indépendance physique). Dans d'autres cas, on dénote une agressivité, une irritabilité, une agitation anormales ; il s'agit dans ces cas de personnes qui se sont fixé des buts précis, qui ont basé leur vie sur l'ambition, le prestige social. Généralement, ce sont des personnes dures, inflexibles, qui ont eu des difficultés à s'adapter à un nouvel environnement. Le conflit qui en résulte les pousse à envisager leur propre fin².

Je formule une conclusion provisoire : « Les mourants n'ont plus de statut et par conséquent plus de dignité. Ils sont des clandestins, des *marginal men* dont on commence à deviner la détresse. C'est l'avantage des sciences humaines que de révéler cette détresse, malgré le silence des médecins, des ecclésiastiques, des politiciens³. » Le présent chapitre tente d'assumer une partie, aussi modeste soit-elle, de la vocation qu'Ariès assigne à la sociologie. Or, immédiatement, des difficultés se présentent. Au triomphe, si total aujourd'hui, du thanatocrate correspond *une obscure démission des mourants* ; car comment comprendre qu'ils acceptent sans révolte sérieuse – mis à part les exemples d'automutilation cités – qu'une thanatopraxis répandue dans la plupart des hôpitaux d'Amérique et d'Europe les prive du savoir et donc de la pleine conscience vécue du processus de leur mort ? Sinon par l'effet d'une mutation qui, à un certain moment, s'est opérée dans la conscience occidentale ? La conscience personnelle adhère à la rationalité de la société marchande ; elle démissionne ; elle subit passivement la violence symbolique de cette société. L'occultation de la mort, rationnellement fondée dans la stratégie sociale de la classe capitaliste au pouvoir, semble désormais intériorisée, acceptée, par la majorité des mourants.

1.

Une telle révolte est souvent « traitée » à l'électrochoc. Ces chocs sont tellement douloureux que rares sont les personnes âgées qui persistent dans leur revendication d'une mort consciente et digne. Cf. Wolff R., « The Treatment of the Depression and Suicidal Geriatric Patient », in *Geriatrics*, juillet 1971.

2.

Kastelbaum P. et Mishara B., « Premature Death and Self-Injurious

Behaviour in Old Age », in *Geriatrics*, juillet 1971.

3.

Ariès Ph., *La Mort inversée*, op. cit.

Les 7 stades de l'agonie

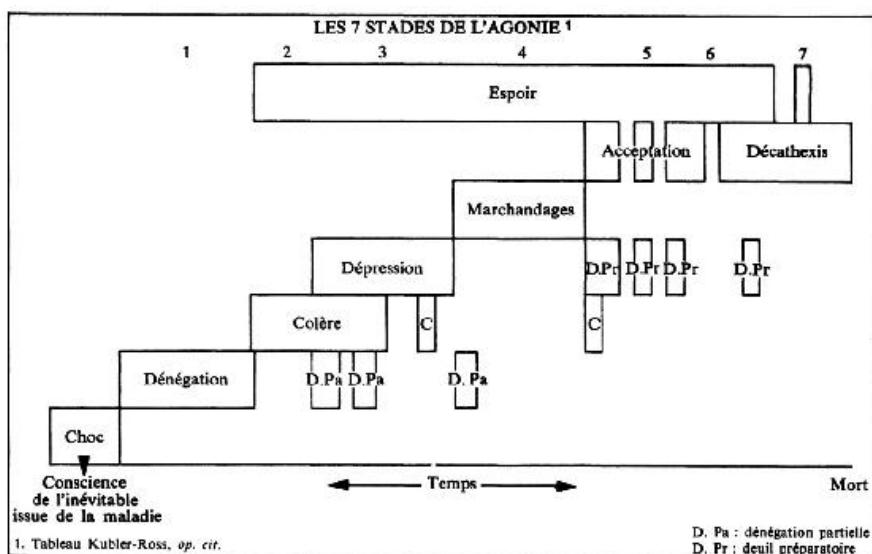
Elisabeth Kubler-Ross est médecin. Le séminaire qu'elle dirige depuis 1965 à l'hôpital Billings à Chicago est unique en son genre. Il est fréquenté annuellement par environ 50 personnes : sociologues, médecins, théologiens et infirmières, venant principalement des États-Unis, mais également d'autres parties du monde. Le livre qu'elle a publié en 1969 contient la codification d'environ 200 interviews. Ni les interviews, ni le choix des interviewés n'obéit aux règles strictes de la sociologie empirique. D'abord les personnes interrogées n'ont pas été choisies selon la technique de l'échantillonnage. Ensuite, l'entretien ne se déroule pas à l'aide d'un questionnaire classique. Enfin, la codification n'essaie nullement de déterminer des variables du comportement et des modèles de conduite. Par contre, le séminaire de Kubler-Ross réussit une chose admirable : il parvient à respecter totalement la dignité des agonisants désireux de parler de leur expérience et à apporter une aide réelle aux hommes et aux femmes interrogés. Un chapitre de son livre est consacré aux réactions des participants-observateurs du séminaire. Bien que nombre d'entre eux réagissent de façon irrationnelle et parfois totalement négative, démontrant par là l'existence du tabou et leur propre angoisse enfouie et refoulée devant la mort, le résultat didactique de ce séminaire est positif. Plusieurs facultés de médecine en déclarent la participation obligatoire. Il n'est pas exclu que le travail de Kubler-Ross et de son équipe parvienne, d'ici quelques années, à modifier la perception de la mort de nombreux médecins, infirmières, administrateurs et thanatologistes hospitaliers américains et européens et à changer, du moins en partie, leurs relations négatives avec les agonisants. Pour

chaque interview, Kubler-Ross, assistée d'un aumônier et parfois du médecin traitant, procède de la même façon : elle cherche à identifier, ou elle se fait signaler par les médecins traitants, des malades dont il est évident qu'ils vont mourir prochainement. Elle essaie de les rencontrer, annonçant d'emblée qu'elle dirige un séminaire sur la mort et qu'elle aimerait que le malade l'aide à comprendre l'expérience qu'il vit. Si le malade accepte, une première conversation a lieu, à son chevet, dans la salle même où il est soigné. Cet entretien est enregistré. La bande est ensuite écoutée par l'équipe qui dirige le séminaire. Plusieurs questions particulièrement intéressantes et qui restituent de façon privilégiée l'expérience de l'interviewé sont alors choisies, d'accord avec le malade, en vue du débat général devant les étudiants. Le débat a lieu dans une salle spéciale mise à disposition par l'hôpital en question. Le malade est transporté dans cette salle. Kubler-Ross et les deux autres membres de l'équipe s'assoient à côté du lit. Les étudiants se trouvent derrière un miroir sans tain. C'est le malade qui, en toute circonstance, lors des entretiens préliminaires comme lors de la séance plénière, fixe librement la durée de la rencontre. Le médecin veille à ce qu'aucune fatigue excessive ne soit imposée au malade, qui est ensuite ramené dans sa chambre. Une deuxième séance réunit les participants-observateurs du séminaire. Une discussion didactique évalue le dialogue qui vient d'avoir lieu entre l'équipe et le malade. Les informations obtenues en cours de séance sont classées. Le rayonnement humain, la compassion et la finesse d'esprit d'Elisabeth Kubler-Ross sont tels que non seulement le nombre des participants-observateurs augmente sans cesse, mais, dans les différents hôpitaux où a lieu le séminaire, ce sont souvent les malades gravement atteints eux-mêmes qui demandent, spontanément, à pouvoir parler aux enquêteurs.

Or, la presque totalité des malades graves (*terminally ill* – le terme anglais est plus explicite) interviewés par Kubler-Ross reproduisent, malgré une extraordinaire diversité d'appartenance sociale, raciale, religieuse, malgré la différence de leurs expériences passées, situations familiales, caractère et formation, une même et unique trajectoire. Il faut insister sur l'objectivité presque complète, c'est-à-dire une objectivité où le lecteur des textes des interviews ne décèle aucune question directionnelle, du travail de Kubler-Ross. Tous les interrogatoires reproduits *in extenso* ou résumés dans l'ouvrage

montrent que le mourant qui parle – *the dying as a teacher*, comme le dit l’auteur, – passe successivement par *sept stades de conscience différents*.

Les sept stades s’appellent : choc, dénégalation, colère, dépression, marchandages, acceptation, décathexis¹. Certains de ces stades ne sont pas « continus ». Autrement dit, la réalité de conscience qu’ils expriment est traversée par des fulgurances provenant de stades précédents, plus rarement ultérieurs, de l’agonie. Deux grands « temps » sous-tendent l’ensemble du processus : le premier est le temps du corps ; il commence par la mince fissure qui sépare la maladie de l’agonie ; il se termine par la catastrophe physiologique, appelée mort. Mais un deuxième temps, montrant une direction vectorielle et un type d’évolution non pas descendante, mais ascendante, se révèle également dans l’agonie. C’est le temps de la conscience. Il s’articule à chaque stade de l’agonie et à travers des formulations toujours nouvelles comme l’espoir permanent d’une survie autonome de la conscience après la mort.



Deux termes du graphique de Kubler-Ross demandent explication : le deuil préparatoire, la dénégalation partielle. A certains moments de l’agonie, la conscience est « double ». Un segment de la conscience est

frappé de dépression, d'indifférence muette, pendant qu'un autre prépare par des gestes pratiques (deuil préparatoire) la séparation du mourant de son environnement habituel. Il se peut aussi que, durant le stade de la dénégation déjà, la claire conscience de l'issue finale du processus surgisse ; la dénégation devient alors partielle, de longs silences s'installent entre les différentes époques où s'articule la dénégation.

Un grand nombre de monographies parcellaires, les unes étudiant l'agonie chez les adolescents, les personnes âgées et les enfants, les autres analysant l'agonie dans des classes sociales, lieux institutionnels ou cultures différents, sont aujourd'hui disponibles. Aucune de celles que je connais n'infirme la théorie des sept stades de l'agonie élaborée par Kubler-Ross. Par contre, certaines d'entre elles constituent, à mon avis, des compléments indispensables à cette théorie, restituant la capacité intrinsèque de l'homme à percevoir l'heure de sa propre mort et la modalité de cette mort. *Comme les empreintes de sa main qui ne ressemblent aux empreintes d'aucune autre main, l'homme porte en lui une mort qui lui est propre.* Il en véhicule le savoir irréductible. Kubler-Ross parle d'un *système de signalisation*.

« Quand nos malades avaient atteint le stade où ils acceptaient la mort et la décathexis finale, ils considéraient les interventions venant de l'extérieur comme indésirables, comme des tourments inutiles, les empêchant de mourir en paix et avec dignité. Du point de vue médical, ce comportement était révélateur de la mort imminente du patient chez lequel on n'avait, jusque-là, relevé aucun indice annonçant la fin. Dans ce cas, il répond à un système de signaux psychologiques internes que nous ne connaissons pas, mais dont nous voyons très bien les effets. Il a conscience de sa mort imminente ; quelquefois sa façon de l'exprimer est de nous demander de nous asseoir près de lui. C'est l'ultime chose, à ne pas manquer, que nous puissions encore faire pour lui². »

Je cite en vrac quelques monographies qui donnent des renseignements supplémentaires sur ce système de signalisation.

Comment les pensionnaires des asiles de vieillards perçoivent-ils leur mort ? Une enquête de Hinton répond :

102 personnes mourantes, toutes âgées de 60 ans et plus, acceptaient la mort plus facilement que les plus jeunes ; la grande majorité des personnes de plus de 70 ans envisageaient leur mort de

façon calme et paisible³.

Exton-Smith conclut pour sa part, après avoir questionné 200 mourants âgés de 80 ans en moyenne, qu'ils envisageaient la mort sans peur ni défaillance⁴.

Swenson fit la même expérience avec le même nombre de patients, dont 10 % seulement exprimèrent une certaine appréhension devant la mort⁵. Kastenbaum analysa le comportement de 600 personnes, par la méthode de la psycho-autopsie. La moitié d'entre elles avaient envisagé la mort de façon positive, 3 seulement de façon négative. Il en conclut cependant que ces résultats pouvaient découler de l'influence du personnel soignant sur les malades⁶.

Shrut fit des tests sur 60 femmes d'un home juif pour personnes âgées. Elles montrèrent peu d'anxiété devant la mort. Il remarqua que celles qui avaient trouvé, dans ce home, des conditions de vie semblables à celles qu'elles avaient eues auparavant, montraient moins d'anxiété que les autres⁷.

Arieti, lui, pense que la peur de la mort décroît avec l'âge, cela étant dû à des changements organiques mineurs qui affectent les lobes frontaux du cerveau⁸. Morgan affirme que la sénescence – comme la métastase d'un cancer avancé – est un moyen naturel de défense contre la peur de mourir, les deux états affaiblissant la perception⁹.

Enfin je signale l'expérience réalisée par Jeffers, Nichols et Eisdorfer au Dukes's Center sur 260 volontaires âgés : « Êtes-vous effrayés par la mort ? » 10 % oui, 90 % non¹⁰.

Analysons maintenant les différents stades de l'agonie :

1. L'annonce d'une maladie devant à vues humaines conduire à l'agonie dans un temps relativement bref provoque presque toujours un choc, même si le médecin procède par allusion¹¹. Le choc est de durée variable. Il provoque des effets psychologiques différents selon la formation, l'âge, la foi religieuse ou la structure de caractère du sujet. Le trauma thanatique surgit dans les circonstances les plus diverses. Un homme qui apprend chez son médecin la réalité de sa maladie, un survivant qui sort indemne d'une catastrophe aérienne, une femme d'Hiroshima, épargnée par l'holocauste, tous connaissent le *choc thanatique* et les mutations inattendues mais permanentes qu'il introduit dans leur personnalité. Robert Jay Lifton étudie l'ensemble

de ces situations : « Le trait psychologique le plus frappant de cette expérience directe est le sentiment du passage soudain et absolu d'une existence normale à un face à face avec la mort¹². » Pendant de longs jours, parfois pendant des mois, le sujet ne réussit pas à intégrer le trauma dans sa vie. Il vit une sorte de double existence : profondément traumatisé, il s'adonne aux activités les plus futiles. Il faut quelquefois plusieurs mois pour que les rescapés d'un accident prennent conscience de ce qui leur est arrivé. Je cite un exemple : une semaine après la catastrophe aérienne survenue à l'aéroport Midway de Chicago, le psychiatre Edward Stein, de l'école de médecine de l'université de Chicago, interrogea les huit survivants. Aucun d'eux ne montra d'anxiété ; certains d'entre eux articulaient des dénégations psychiques de la menace de mort.

Pour démontrer les effets pratiques du choc, lui, Lifton prend l'exemple des survivants d'Hiroshima. La langue japonaise désigne ces personnes par un terme spécifique : les *hibakusha*. Lifton résume en ces termes les signes cliniques du traumatisme des *hibakusha* : « Les survivants souffrent tous d'une perte de foi en une structure cohérente de l'existence. Ils ont également perdu la confiance qu'ils avaient dans les liens sociaux. Ils vivent la mort dans la vie¹³. »

Le traumatisme thanatique subi par l'homme qui reçoit brusquement – et cette information est toujours reçue brusquement – l'annonce de sa mort imminente est identique, du moins dans ses manifestations essentielles, au traumatisme thanatique des victimes d'Hiroshima. Une réalité nouvelle et inattendue fait irruption dans sa conscience. Il voit se défaire le monde alentour, puisque ce monde n'existe que par rapport à sa conscience. Martin Buber dit de ce moment : « *L'ordre humain de l'être est démantelé.* » Pour la première fois de son existence, l'être entrevoit sa solitude, sa nudité. Il la perçoit, mais ne peut l'accepter. Car ce monde qui se défait, ce monde qui s'effondre, cet ordre humain démantelé continue, selon toute évidence, à exister pour les autres. *La personne humaine fait l'expérience de sa séparation d'avec le monde.* Face à son malheur, le monde montre une désolante indifférence. Comme si de rien n'était, il continue à vaquer à ses occupations. Pendant un certain temps, l'homme traumatisé essaiera de faire comme s'il ne s'apercevait de rien. Puisque le monde ne semble nullement ébranlé par ce qui lui arrive, à lui, homme promis à la mort, lui aussi tentera pendant un certain

temps de faire comme si de rien n'était. Il s'adonne de préférence aux activités les plus futiles.

2. Mais lentement la réalité nouvelle qui habite sa conscience apparaît, impose sa loi et transforme graduellement sa personnalité. L'homme traumatisé se met à une tâche nouvelle, celle qui consiste à surmonter son choc psychique, à s'ouvrir lui-même à ses vraies perceptions et à trouver un sens à sa rencontre avec la mort. L'identité du sujet commence alors à changer progressivement. Il se perçoit déjà différent des hommes alentours. Une distanciation nouvelle se développe entre sa conscience et les objets qu'elle perçoit. *L'agonie commence*. Alors très rapidement, deux ou trois jours plus tard au maximum, débute un second stade : celui de la rationalisation de l'événement. Elle prend toujours la forme initiale de la dénégation ; elle est plus ou moins intense, plus ou moins élaborée. Elle génère les comportements les plus divers.

Certains malades entreprennent une véritable odyssée hospitalière, espérant trouver un médecin ou parfois un guérisseur qui infirmerait le diagnostic affligeant, en allant de laboratoire en laboratoire, de médecin en médecin. Peu à peu, l'évidence s'installe en eux. L'homme vivant commence à accepter, partiellement, la modification de sa situation. Il se soumet au traitement indiqué, entre à l'hôpital avec la volonté d'accepter la stratégie fixée par le personnel soignant.

3. Cette acceptation est doublée d'une révolte, souvent intense. Se séparant graduellement du monde des vivants, il perçoit ce monde, par moments du moins, comme un monde ennemi. Le médecin qui le soigne s'en va le soir, l'aumônier le quitte pour d'autres tâches, les infirmières ont une vie en dehors de l'hôpital. Les bruits du monde extérieur lui parviennent. Il écoute les nouvelles à la radio, il regarde les émissions de la télévision ; il entend les récits de ses parents, de ses amis ou de ses visiteurs occasionnels. Il sait qu'il y a de fortes chances pour que, jamais plus, il ne puisse participer à ce monde dont les échos lui parviennent. Quelquefois, son comportement devient agressif, désespéré. Il l'est d'autant plus que la position qu'il occupait dans le monde était une position dominante. Murray Parkes, dans un excellent commentaire à l'ouvrage de Kubler-Ross, dit avec raison qu'il est parfaitement erroné de parler, comme le fait le langage courant, de « la peur irrationnelle devant la mort ». Le mourant, au contraire, se sépare graduellement d'un monde tout à fait réel. Des liens estimables,

souvent beaux, sont rompus ; en ce sens, la peur de quitter les vivants n'est nullement irrationnelle. Le mourant a en effet mille raisons de refuser ce départ, d'en nier d'abord la nécessité et de se révolter ensuite contre son évidence¹⁴.

4. Le refus initial total, la colère doublée du refus partiel provoquent à un stade ultérieur, qui semble être, chez la majorité des mourants, la phase la plus longue, une dépression sérieuse. Elle prend les formes les plus variées. Elle est souvent aggravée par des soucis extérieurs, contingents, qu'une bonne administration hospitalière pourrait alléger ; soucis d'une mère pour ses enfants survivants et qui ne savent où aller ; soucis pour un conjoint instable qui sera privé de soutien. Très souvent vient s'y ajouter l'énorme souci du coût élevé du traitement intensif et qui grève lourdement non seulement la vie quotidienne de la famille survivante, mais également et surtout la conscience du malade qui se sent coupable d'occasionner de tels frais aux siens. Ici, selon toute évidence, un système convenable de sécurité sociale, et qui n'existe dans aucune des sociétés marchandes considérées, pourrait éviter ces souffrances inutiles. Un stade de semi-communicabilité s'instaure alors. L'intérêt pour le traitement faiblit. Le malade ne croit plus les dénégations du personnel soignant, il perçoit les démonstrations d'affection des siens ou d'une infirmière ou d'un médecin comme une stratégie élaborée par les vivants pour le tromper et lui occulter sa situation réelle. Méfiance, apathie, solitude en sont les conséquences.

5. Mais, brusquement, cette dépression est rompue. Une sorte d'insurrection de la conscience se produit. L'homme engagé dans le processus du mourir recommence à raisonner. Cette fois-ci, il se voit comme sujet combattant face à la mort personnifiée, à la mort menaçante. Il conclut des pactes avec lui-même, avec Dieu, avec la mort. Il fait des promesses, des serments : « Si je guéris, si je peux encore une fois quitter l'hôpital, je ferai ceci ou cela. » Ce marchandage, ce commerce avec la mort, est parfois partagé par toute une famille.

Le paysage culturel d'Europe regorge de chapelles votives, d'églises qui furent érigées à la suite de telles promesses ; il compte aussi bon nombre d'actes, d'objets multiples nés du commerce avec la mort. Dans le Sertão du Brésil, tout un art maladroit et bouleversant est né de ce commerce : ex-voto qui remplissent jusqu'au dernier recoin les

pauvres églises ou abris de la *Catinga*¹⁵. Ce marchandage habite une région de la pensée qui est déjà très éloignée de la rationalité ordinaire qui gouverne la vie des vivants. Plusieurs mourants le vivent d'ailleurs dans une sorte d'état second, de dédoublement dont ils sont parfaitement capables de se rendre compte par moments. L'exemple le plus impressionnant de ce dédoublement que je connaisse est celui de Richard Kisonak, journaliste et ancien officier de la marine américaine. Atteint d'une forme encore inguérissable de sclérose, Kisonak a tenu un journal de sa maladie, rendant compte de ses réactions successives et de celles de sa famille, de septembre 1971 à avril 1972. L'*Associated Press*, d'abord, l'*International Herald Tribune* ensuite ont publié le récit lucide de cet homme particulièrement courageux. Le 9 août 1973, l'*International Herald Tribune* annonça la mort de Richard Kisonak. Il avait 44 ans¹⁶.

Brusquement, l'insurrection cesse. L'agonisant entre alors dans une zone de paix. Il prend congé des siens, règle ses affaires, suit les instructions des médecins, des infirmières et de toute autre personne liée à la maladie, comme s'il ne s'agissait plus de lui, de sa propre maladie et de son propre corps, mais d'un être étranger dont il n'habiterait que passagèrement la demeure.

Cette acceptation de la mort marque un double passage : visiblement, l'agonisant s'éloigne du monde des vivants, parlant, pensant, raisonnant maintenant par rapport à une vie, la sienne, qui, pour une part importante, appartient déjà au passé. En même temps, il attend la mort. Certains mourants souhaitent ouvertement son avènement. Presque tous témoignent à son endroit d'une *intense curiosité*. Quelques-uns ont la conviction, la joie, de retrouver de l'autre côté de la mort des êtres perdus et de connaître enfin l'énigme cachée de leur existence passée¹⁷.

Empiriquement, La Rochefoucauld a tort : il n'est pas vrai que la mort comme le soleil ne peuvent être regardés en face. Au contraire, la conscience du mourant, à un certain moment de son agonie, fait face à la mort¹⁸. Il ne s'agit pas là d'une acceptation passive, d'une sorte de démission qu'on pourrait résumer par « il n'y a plus rien à faire, autant se rendre ». L'acceptation est une étape de la progression vers un mode d'existence autre. Devant les yeux du mourant s'ouvrent les paysages inconnus d'un monde nouveau. *L'homme vivant regarde le mourant de dos*. Il ne voit donc rien qu'un homme qui s'éloigne un peu

plus dans la nuit. Or, pour ce dernier, l'acceptation ne signifie point la reddition de sa volonté de vivre, mais c'est le franchissement d'un seuil de perception nouveau et jusqu'alors radicalement inconnu. D'ailleurs, toute agonie est, dans ses différents stades, non pas essentiellement une déchéance progressive de la conscience, mais, au contraire, sa progression, par le dépassement successif de seuils, vers des perceptions toujours nouvelles dont elle n'a jamais auparavant connu l'équivalent intelligible.

7. L'avènement du septième et dernier stade, appelé decathexis¹⁹, met fin à toute communication. L'agonisant est encore présent, son corps, selon les paramètres actuels de la biologie, vit encore, mais sa conscience semble envahie par la perception d'une réalité qu'aucun vivant ne peut plus partager.

Un fait surprenant est à signaler : dès l'avènement du troisième stade, dès la montée de la colère contre sa condition, contre le monde qui maintenant s'éloigne et jusqu'à la decathexis, la rupture de la communication avec les vivants, un espoir permanent habite le mourant. Jamais la mort n'est pensée dans sa positivité, c'est-à-dire comme la fin définitive de l'être. L'espoir de vie est constitutif de l'homme. Il semble irréductible et comme détaché de tout ce que l'intelligence peut comprendre. Même dans les situations les plus extrêmes, celle où toute l'intelligence d'un homme est envahie par la certitude de sa mort prochaine, cet espoir survit et commande d'inconditionnels comportements. Le sergent John Fiano, qui fut longtemps bourreau à la prison de Sing Sing, dans l'État de New York, confirme que les condamnés gardaient jusqu'au dernier instant la certitude qu'ils n'allaient pas mourir, alors que toute leur intelligence leur disait le contraire. Les plus intelligents, les plus lucides d'entre les condamnés montraient même les signes d'espoir les plus vifs :

« Chaque fois que plusieurs condamnés devaient être exécutés la même nuit, le plus faible partait en premier, le plus fort en dernier. Pendant toutes mes années de service à Sing Sing, j'ai constaté que les femmes furent toujours les dernières à aller à la mort. Elles étaient émotionnellement plus fortes que les hommes²⁰. »

Dans un certain sens, jamais l'homme n'accepte sa mort. Elle est toujours perçue sous sa négativité. Espoir intermittent de guérison, espoir d'apprendre la découverte d'un nouveau médicament pouvant faire reculer la maladie, espoir d'une opération ou d'un miracle

biologique ; l'homme vit de ces espoirs durant la dépression et le temps du pari. Tout le processus du mourir est en quelque sorte soutenu par un espoir permanent prenant les formes les plus variées, selon les différents stades que traverse le mourant : à l'avant-dernier stade enfin de l'agonie, au stade de l'acceptation, cet espoir se transforme en espoir de survie après la mort (ou du moins hypothèse d'une telle survie). Elisabeth Kubler-Ross est formelle sur ce point : un médecin qui dirait à son malade qu'il n'y a plus d'espoir ne commettrait pas seulement une erreur psychologique grave, il énoncerait en même temps une contre-vérité médicale. Malgré les progrès quotidiens de l'intelligence médicale et du développement constant de son instrumentalité, le mystère des corps reste entier, même et surtout dans le cas où le corps est atteint de maladie grave. Le médecin peut arriver au bout de sa stratégie thérapeutique ; il peut constater l'échec de l'ensemble de ses interventions : cela signifie simplement que sa propre science, objectivement limitée par la perception et l'instrumentalité d'une classe et d'une époque, est arrivée à sa limite subjective. Avec la meilleure volonté du monde, il ne sait plus que faire. Il interrompt la relation thérapeutique. Mais l'organisme du malade, ce *corps mystérieux* qui véhicule une conscience, une volonté et un espoir irréductible, ne se résigne pas pour autant et *comme par nécessité discursive* à sa fin prochaine. D'étonnantes rémissions, des guérisons même sont rapportées par Kubler-Ross ; elles ont été constatées chez des hommes et des femmes à qui le collège des médecins traitants avait avoué l'échec de toutes les stratégies thérapeutiques concevables. De nombreux médecins, notamment ceux qui soignent les malades atteints d'un cancer avancé, confirment, à partir de leur propre expérience clinique, la thèse de Kubler-Ross. Palmer écrit :

« Par cancer en phase terminale, nous entendons un cancer incontrôlable par les moyens disponibles et utilisés. L'heure de la mort dépend de beaucoup de facteurs ; elle n'est pas uniquement déterminée par l'état physique du malade. Lorsque nous prenons la décision d'arrêter les traitements, il nous faut en avertir le malade et, ce qui est important, sa famille. Tout le monde est effrayé de se voir subitement confronté avec la réalité de la mort. Nous ne pouvons plus qu'assurer au malade la tranquillité et soulager ses douleurs.

« La paix de l'esprit est, elle, chose difficile à donner. Lorsqu'on

rèvole son état à un malade, il se produit chez lui un changement psychologique, d'où un comportement nouveau et imprévisible²¹. »

Lirette ajoute : « On se sent seul devant la mort. Personne n'en est jamais revenu pour en parler. Il y a l'inconnu et la peur de l'inconnu. La plus importante des choses à donner à un mourant n'est pas le médicament, c'est nous-mêmes. Il y a plusieurs façons d'aider le mourant. On peut le laisser nier l'imminence de sa mort :

– Aujourd'hui, je me sens mieux.

– Oh oui, vous êtes mieux.

« Il faut aussi répondre à ceux qui demandent s'ils vont mourir. Il est évidemment plus facile, pour éviter d'avoir à répondre à toutes ces questions, de mettre le malade dans une chambre isolée, d'espacer les contacts, si ce n'est ceux qu'impliquent les soins, et de le laisser seul. Il se rendra bien compte qu'il est écarté et en devinera la raison. Il faut à tout prix éviter cette situation²². »

Tout médecin traitant des malades graves est confronté un jour ou l'autre à une alternative qui se résume par ces termes : « *Dire ou ne pas dire ?* » Kubler-Ross pense qu'aucun cas ne ressemble à un autre, bien que la situation du « dire ou ne pas dire » se reproduise des milliers de fois chaque jour dans des milliers d'hôpitaux ou de cabinets de consultation. Tout être possède en lui sa propre mort et sa propre perception de cette mort. Le médecin, le parent, le prêtre, l'ami qui connaît la situation du malade qui va mourir et à qui celui-ci demande « est-ce maintenant ? » n'a qu'un recours. Il mobilisera au plus profond de lui-même toutes ses forces d'amour, pour comprendre et deviner la réponse que le malade attend de lui. « Dire ou ne pas dire » : cette question se pose également lorsque le médecin rencontre le père, la mère, l'ami du malade, adulte ou enfant. Ici aussi, elle doit se résoudre dans une rencontre d'amour. Solnit et Green, médecins pédiatres, résument ainsi leurs expériences de plusieurs années : « A moins que les parents ne soient trop profondément affectés émotionnellement, la meilleure façon de les préparer à affronter l'idée de la mort de leur enfant est de les avertir du déroulement probable de la maladie et du processus du mourir. Il faudra expliquer le diagnostic, la nature du traitement plusieurs fois avant qu'ils ne soient capables de comprendre la douloureuse réalité. Ils opposent généralement un refus farouche à cette réalité menaçante... Progressivement, il faudra les amener à prendre conscience de l'état fatal de leur enfant et à

affronter la suite logique mais difficilement acceptable d'une telle situation. De cette façon, le choc sera moins brutal²³. »

Quant au dernier stade de l'agonie, Kubler-Ross écrit : « Un moment arrive, dans la vie du malade, où les douleurs cessent ; où le malade sombre dans un état de conscience lointaine, où il ne mange presque plus, où tout ce qui l'entoure devient vague.

Tourmentés par l'attente, ne sachant pas s'il vaut mieux partir ou rester pour être là au moment de la mort, les parents vont et viennent. C'est le moment où il est déjà trop tard pour les mots ; c'est pourtant celui où le malade a le plus besoin d'aide ; trop tard aussi pour une intervention ; mais trop tôt pour la séparation finale. C'est le moment de la thérapie du silence envers le malade et de la disponibilité envers les parents²⁴. »

A cet instant, l'inversion des rôles devient éclatante. C'est l'homme vivant, le prêtre, le médecin, le parent assis au bord du lit qui ne sait rien, et c'est l'agonisant qui sait tout. Il jouit en tout cas, soudainement, d'une perception extraordinaire. Toute sa vie passée lui est restituée en une fraction de seconde. Son regard sur les êtres et sur lui-même est d'une extraordinaire lucidité.

Durant les derniers instants de l'agonie, le mourant vit entièrement selon sa perception nouvelle. Aucune communication n'a plus lieu avec ceux qui l'entourent. La main ne répond plus à la pression amicale. Le regard du mourant est ailleurs. Une expression nouvelle et inconnue des vivants apparaît sur son visage. « Ceux qui ont le courage et l'amour nécessaires pour s'asseoir à côté d'un mourant dans un silence qui dépasse les mots savent que cet instant n'est ni effrayant ni douloureux, qu'il est l'arrêt paisible des fonctions du corps²⁵. »

La mort a lieu dans le calme, passage probable vers un monde et un mode d'existence que l'agonisant a déjà entrevus.

1.

La médecine hellénique connaissait une agonie passant par dix stades successifs ; d'où le terme de *décathexis* (dixième stade). Kubler-Ross, établissant une agonie passant par sept stades successifs, maintient le terme grec pour désigner l'ultime étape de l'agonie.

2.

Kubler-Ross E., *On Death and Dying*, Tavistock Publications, Londres,

1970, p. 237. Ce même système de signalisation se révèle à travers l'enquête menée par Fischer et Dlin ; cf. Fischer H. et Dlin B., « Man's Determination of his Time of Illness or Death. Anniversary Reaction and Emotional Deadlines », in *Geriatrics*, juillet 1971.

3. Hinton J. M., « Facing Death », in *Journal of Psychosomatic Research*, 1966, no 10.
4. Exton-Smith A. N., « Terminal Illness in the Aged », in *Lancet*, 1961, no 16.
5. Swenson W. M., « Attitudes towards Death in the Aged Population », in *Journal of Gerontology*, 1961, no 16.
6. Kastenbaum R., « The Mental Life of Dying Geriatric Patients », in *Gerontologist*, 1967, no 7.
7. Shrut S. D., « Attitudes towards Old Age and Death », in *Mental Hygiene* 1958, vol. II.
8. Arieti S., « The Process of Expectation and Anticipation », cité chez Klopfer, *Attitudes towards Death in the Aged*, thèse de doctorat, City-College, New York, 1947.
9. Morgan R. F., « Senescent Defense against Threat of Death », in *Psychol. Reprint*, 1965, no 16.
10. Jeffers F. C., e. a. « Attitudes of Older Persons towards Death », in *Journal of Gerontology*, 1961, no 16.
11. Lewenberg J., « The Coping Behaviour of Fattally III Adolescents and their Parents », in *Nursing Form*, vol. IX, no 3, 1970.
12. Lifton R. J., « Death in Life, Survivors of Hiroshima », in *Time*, no 15, janvier 1973.
13. Lifton R. J., « Death in Life, Survivors of Hiroshima », *op. cit.*
14. Murray Parkes, in « Préface » à l'édition anglaise du livre de Kubler-Ross, *op. cit.*
15. Clarival Valadarés, « Ex-Votos do Sertao », in *op. cit.*
16. Kisonak R., *Journal*, extraits in *International Herald Tribune*, 1973.
17. Rappelons l'exemple de Sallustro, cité (Voir [ici](#)).
18. Greenberg H. et Blank R., « Dreams of a Dying Patient », in *Journal of*

Medical Psychology, Londres. 1970.

19.

La médecine hellénique connaissait une agonie passant par dix stades successifs ; d'où le terme de *décathexis* (dixième stade). Kubler-Ross, établissant une agonie passant par sept stades successifs, maintient le terme grec pour désigner l'ultime étape de l'agonie.

20.

Récit paru dans *Journal of the American Medical Association*, vol. CCXVII, Chicago, juillet-septembre 1971. Pour cerner la puissance de cet espoir, rappelons l'étude de Jordan M. Scher, qui fut pendant un temps psychiatre auprès des condamnés à mort de la prison de Cook Country, « Death, the Giver of Life », paru dans l'ouvrage collectif, édité par Hendrik M. Ruitenbeek, *Death Interpretations*, éd. Delta-Books, New York, 1969, p. 96 s.

21.

Palmer R. L., intervention au colloque « Management of Patients with Terminal Cancer » in *Geriatrics*, décembre 1969.

22.

Lirette W., « Management of Patient with Terminal Cancer », in *Geriatrics*, décembre 1969.

23.

Solnit A. J., et Green M., « Psychologic Considerations in the Management of Deaths on Pediatric Hospital Service », in *Pediatrics*, juillet 1959 ; la même pratique est suggérée par Schowalter J. F., in « Death and the Pediatric House Officer », in *The Journal of Pediatrics* Saint Louis, vol. LXXVI, 1970, no 5, p. 708 s.

24.

Kubler-Ross E., *On Death and Dying*, op. cit., p. 246.

25.

Kubler-Ross E., *ibid.*

LA MORT AFRICAINE



Le Tambor de choro

I. La casa de mina

Une étrange dialectique gouverne les rapports entre la souffrance vécue des hommes et l'image de la mort qui en constitue le refus et la réponse. Plus cette souffrance est intense, désespérante et sans remède, plus le système symbolique qui l'annule est riche, nuancé et subtil¹.

À aucun endroit du Brésil, je n'ai rencontré une situation économique et des structures sociales plus meurtrières qu'au Maragnan. Mais, nulle part ailleurs, la mort certaine, libératrice, ne jouit de la part des vivants d'une attention plus intense. Nulle part non plus tant de forces créatrices, d'images de rêve ne sont quotidiennement investies dans son abolition possible.

Dans un continent où les guerres, les répressions, la révolte et la faim ont profondément bouleversé les sociétés et les consciences, les villes de São Luis, d'Alcantara et de Timon forment des sortes d'îlots d'archaïsme. Dans ces terres vagues, des structures féodales, apparemment immuables, maintiennent les hommes et les choses dans un état de dérégulation effrayante.

Jusqu'à l'arrivée des bateaux à vapeur, les deux colonies portugaises des Amériques, l'État du Brésil et l'État du Grand-Para, étaient séparées. L'immense bassin amazonien, les *sertaos* du Ceará, les vallées du Maragnan et une partie du Piauí étaient gouvernés par le palais de São Luis. Des courants maritimes contraires empêchaient les navires de circuler entre Salvador, capitale du Brésil, et São Luis.

Cependant, jésuites, dominicains, prêtres séculiers, évêques, gouverneurs, fidalgos et bourgeois, juifs persécutés, banquiers, paysans et artisans allaient et venaient sur les routes maritimes assurant les liaisons entre les côtes du Grand-Para et Lisbonne d'une part, les capitaineries du Brésil et le Portugal, d'autre part².

D'une merveilleuse richesse naturelle, avec sa forêt amazonienne, ses larges plaines, ses vallées fertiles et ses côtes parmi les plus belles du monde, le Maragnan compte environ quatre millions d'habitants. Mais ces hommes et ces femmes, ces enfants, ces vieillards sont des paysans décharnés, oubliés par l'Histoire.

São Luis, ville du saint roi de France, capitale puissante et dégénérée de l'État du Grand-Para, fut marquée par une première présence française. « L'Athènes du Nord », ainsi la nomment ses poètes, était un gigantesque dépôt d'esclaves ; elle est restée jusqu'à nos jours un lieu de souffrances hallucinantes. Au-delà de la baie, sa sœur jumelle, Alcantara, ainsi que Salvador, Ifé et Ibadan restent les villes saintes des Nagô et, comme telles, les capitales ignorées d'une des plus hautes cultures noires, réparatrices de la démence de l'homme blanc.

La mort jouit au Maragnan d'une attention privilégiée. Dans la Casa Abassa de Yemanjá, située dans la Traversa de Fe em Deus, n° 46, à São Luis, j'assistai en août 1972 au *Tambor de choro* que le Babalorixa de la maison ordonna pour renvoyer définitivement l'Egun de sa mère décédée. Le Babalorixa, fils de Shango, s'appelle Jorgé. C'est un mulâtre. Il a été « fait », c'est-à-dire initié aux premiers mystères de son Orixá par une Yawalorixa prestigieuse : Mae Pia, fille d'esclaves fugitifs, née au Quilombo Egypto et morte dans la Baixada en 1968, à l'âge de 118 ans. Son terreiro compte 84 filles et 12 fils d'Orixá. Le nom séculier de son terreiro est *Tambor de Mina* (tambour des peuples Mina), nom commun à plusieurs autres grandes théocraties de l'ancien Grand-Para³.

Mais le rituel qui s'y célèbre, les Orixá qui apparaissent dans les transes, le mode de gouvernement sont d'origine *nagô*⁴, de même que la langue rituelle de la maison, sa cosmogonie et ses hiérarchies actualisées par des fêtes.

Cette contradiction, propre à de nombreuses sociétés théocratiques de la diaspora africaine du Nord brésilien, s'explique par une situation paradoxale : il existe depuis le temps de la déportation, au sein même

des peuples noirs de l'ancien Grand-Para, une théocratie unique, dépositaire exclusive, dans le continent sud-américain, de la cosmogonie fon. Le royaume fon d'Abomey, ennemi séculaire des États yoruba, déposa sur le continent américain sa semence fertile. Paradoxe de l'histoire, les guerres entre Fon et Yoruba, plus précisément entre deux castes de prêtres, entre deux hiérarchies politiques opposées, sont directement responsables de la déportation de centaines de milliers de personnes. D'abord, la guerre fratricide que des peuples africains, pourtant menacés par un ennemi commun, se livrèrent pendant des générations le long du golfe de Guinée facilita grandement la pénétration des mercenaires. Ceux-ci, ainsi que les trafiquants danois, prussiens, hollandais, anglais, portugais, espagnols et français opérèrent d'abord dans la bande côtière de l'Ouest. Les classes dirigeantes yoruba et fon faisaient aussi du trafic d'esclaves. Les captifs de chaque guerre étaient en général vendus aux Blancs. Plus le rang social du captif était élevé, plus sa valeur marchande était grande⁵.

C'est ainsi que les grands candomblés du Nord, comme ceux de la Bahia, sont encore aujourd'hui peuplés d'hommes et de femmes issus de dynasties perdues en Afrique. Pourtant, leur savoir cosmogonique, leur art de gouverner et leur subtilité intellectuelle sont restés intacts et vigoureux dans la diaspora américaine. Entre la grande Casa de Mina de São Luis et les communautés yoruba de la ville, les relations sont aujourd'hui tendues. Les prêtresses-reines fon, de la dynastie de celles qui vécurent la vie d'esclaves jusqu'à celles qui ont gouverné depuis l'abolition de l'esclavage en 1888, les mères Andresa, Leocadia, Filomena et Cicida, leur orgueilleuse solitude et leur refus hautain de parler aux Nagô provoquent, face aux candomblés nagô plus jeunes, des effets paradoxaux.

La déportation nagô-yoruba ne débute en effet qu'au XVIII^e siècle. A cette date déjà, la diaspora fon était implantée au Maragnan depuis des générations. Elle y vint probablement avec les premiers pirates français. Tout le monde, dans l'île et sur la terre ferme, craint le savoir et les pouvoirs de la *Casa de Mina*. Presque spontanément, la plupart des terreiros fondés après l'abolition prirent le nom populaire de *Tambor de Mina*, doublé d'un nom africain qui généralement procède de la plus pure tradition nagô-yoruba. Seule, la grande théocratie nagô des origines, celle qui découle directement de la Cafua, de la maison-

forteresse du port de São Luis, où étaient entassés les esclaves, a gardé le nom de *Casa de Nagô*. Dès leur arrivée, hommes, femmes, enfants, étaient parqués dans la forteresse avant d'être vendus aux bourgeois et aux planteurs. Elle est située à quelques centaines de mètres seulement de la Casa de Mina, rue Pantaleão.

La Casa de Mina, société qui refuse tout syncrétisme, semble mourir aujourd'hui, murée dans son silence solitaire. Elle est mal connue non seulement des prêtres et des prêtresses, des filles, des fils et des fidèles des autres terreiros du Nord mais aussi des chercheurs blancs. Le Babalorixa d'Abassa de Yemenja, par exemple, se plaint à nous en termes très violents, où le dépit se mêle malgré tout à un respect craintif, du refus de Mae Andresa de lui parler. La mère, en effet, ne lui avait, pendant près de vingt-six ans, où les tentatives de contact furent innombrables, jamais adressé la parole. Cependant, les Babalorixa de São Luis ne sont pas les seules victimes de ce silence obstiné. Les visiteurs occidentaux, malgré toute l'hospitalité subtile et généreuse qu'ils rencontrent à la Casa de Mina, butent rapidement sur le mur du secret. Aujourd'hui la littérature sociologique qui traite de la diaspora africaine du Nord brésilien ne dispose guère, sur la Casa de Mina, que des quelques références données par R. Bastide⁶ et de la monographie de Nunez Pereira⁷. Cet ouvrage est d'ailleurs le fruit d'une situation exceptionnelle : fils d'un Juif portugais, commerçant à São Luis, et d'une lavandière noire, prêtresse de la Casa de Mina, Nunez Pereira passa son enfance dans l'intimité des Legba fon. Il échappa, du moins au niveau de ses propres et très fragiles rationalisations, aux conflits insoutenables des cultures hostiles en émigrant dans le Sud, à Rio de Janeiro. Il entreprit l'élaboration d'une œuvre qui fait de lui aujourd'hui, à près de quatre-vingt-dix ans, l'un des savants les plus originaux et les plus féconds de la sociologie brésilienne de la diaspora.

Mes propres recherches dans la Casa de Mina et les pans de discours thanatique qu'elles permettent de reconstruire feront, plus tard, l'objet d'une formalisation particulière. Pour l'instant, je ne fais qu'avancer l'affirmation apodictique selon laquelle le discours thanatique de la Casa Abassa de Yemanja est un discours d'origine nagô et ceci, encore une fois, malgré la prétention subjective de son Babalorixa qui, par la désignation séculière de son terreiro (Tambor de Mina) tente de suggérer faussement une affiliation à la grande Casa de

Mina.

Selon Nunez Pereira, l'exclusion de Jorgé des fêtes, même publiques, de la Casa de Mina (exception faite pour la fête du Saint-Esprit, fête « profane » puisqu'elle est empruntée à la civilisation chrétienne) aurait une raison particulière encore. Legba, qui dans la cosmogonie jêjê a la même fonction qu'Exu dans la cosmogonie nagô, celle d'un ouvrier de chemin, d'un avant-coureur, héraut des Orixas, qui apparaît dans la divination et dans la transe, est un être pansexuel. La présence d'un homosexuel affirmé, tel le Babalorixa Jorgé, ne saurait dès lors être tolérée dans une maison où s'incarne Legba. D'ailleurs, la plupart des grandes Noxes (équivalent jêjê du terme nagô Yawalorixa) ont été célibataires⁸. De Mae Andresa, la plus grande d'entre les reines de la période post-abolitionniste, les filles de saints interrogées par nous affirment qu'elle est restée vierge jusqu'à sa mort⁹.

II. La mort à São Luis

Le roulement du Tambor de choro dure une semaine lorsque meurt une résidente de la maison. Il dure trois mois si le mort appartient à une hiérarchie sacerdotale ou gouvernementale du terreiro. Il est enfin d'un an complet si c'est le Babalorixa qui disparaît. Le terme désigne en fait deux séries distinctes d'événements : d'une part, Tambor de choro veut dire, littéralement : Tambour de pleurs (traduit généralement par « Tambour d'affliction »).

Le candomblé meurt avec son enfant. Aucun Orixá ne descend pendant ce temps, aucune transe ne se produit, aucune initiation, aucune obligation autre que funéraire n'est remplie. Devant la porte du terreiro, les malades, les angoissés, les désespérés se pressent en vain. Personne ne peut jeter les cauris ou lire le « collier d'Ifá ». Les Orixas ne répondent pas, la divination n'a pas lieu. Mais l'expression Tambor de choro ne désigne pas que le temps de la mort. Elle contient la figure dialectique de la mort tout entière : pendant que les Orixas se taisent, les hommes, bloqués dans une pure immanence, s'occupent une dernière fois du corps et de la conscience qui l'a quitté, en route maintenant vers l'Orun. Ce corps, cette conscience, cette personne en

voie de mutation a besoin des soins les plus attentifs, de l'aide prudente et efficace de ceux qu'elle vient d'abandonner. Elle s'engage dans une zone crépusculaire, sur un terrain où tout faux mouvement peut entraîner la catastrophe, c'est-à-dire la perte de son identité.

Ce mardi 22 août, à 15 heures, Jorgé Itarcy de Oliveira Gomez, fils de Shango et Babalorixa du candomblé Abassa de Yemanja, se tient debout au milieu de son peuple, devant trois tambours couchés sur des gabares voilées de blanc. Il porte, comme ses dignitaires, ses servants et tous ses fidèles, l'habit de deuil : la longue robe blanche. Seul de tous les Orixá, Oxalá porte le blanc. Or, c'est Oxalá qui reçut d'Olorun les forces de la nature, les éléments constitutifs de l'univers. Et sur l'ordre d'Olorun, il fabriqua les Orixá, appelés à leur tour à fabriquer les hommes.

Le récit fondateur yoruba est d'une grande clarté : *la mort est une sorte de création à l'envers*. L'homme a été créé par son Orixá pour vivre sur la terre. Ce périple est maintenant terminé. Il retourne dans l'Orun, mais pas entre les mains de l'Orixá créateur. La réincarnation est une pensée étrangère au discours thanatique yoruba. L'homme dont la vie terrestre prend fin s'en va auprès d'Oxalá, créateur des créateurs d'hommes. C'est là qu'il rejoint son *Ipóri*, tête première posée dans l'Orun, son être impérissable, qui ne jouit néanmoins que d'une vie hasardeuse. Ceux qui sont rassemblés autour de son cercueil le savent bien. En ce jour de départ, ils honorent Oxalá et non pas l'Orixá qui donna la vie au défunt. Ils portent la couleur d'Oxalá, le blanc. Et tout le candomblé, tous les tambours, les parois, les portes, les ouvertures des murs sont voilés, à grands frais, de pauvres étoffes blanches, lavées et frottées pendant toute la nuit précédente à la rivière qui coule derrière le *Bairro*.

Sur de larges nattes de paille, tout le monde est assis par terre, jambes croisées, le torse droit et les mains posées sur les genoux. En un murmure continu, irrégulier, logeant quelque part entre le silence et la voix humaine, les Orixá sont invoqués un à un. Comme pour se protéger d'une transe sauvage, de l'agression sournoise d'un quelconque *Exu*, les filles et les fils d'Orixá se serrent les uns contre les autres. Ils se balancent doucement d'avant en arrière, d'arrière en avant, au rythme alterné, obsédant, des tambours.

Partout, à l'extérieur des murs du terreiro, sur les deux pistes de terre rouge qui le cernent, hommes et femmes se bousculent. On en voit aussi, venant du faubourg, montés sur la colline, entre les bananiers, au carrefour et jusqu'à la ligne du chemin de fer, qui attendent sous le soleil torride de l'après-midi. Des dizaines de groupes étrangers venant de l'université, du palais du gouverneur, des quartiers résidentiels ont garé leurs voitures au bord des pistes. Des enfants noirs aux yeux immenses et graves guettent les silhouettes blanches qui passent parfois devant les deux ouvertures du mur latéral. Des grappes humaines, denses, chaudes, bruyantes et vivement colorées, aux sourires blancs, s'accrochent aux portes et aux fenêtres de la case centrale.

De nombreux actes ont déjà été accomplis avant ce départ public du défunt, où tout le candomblé, les hommes des alentours, les habitants du quartier et les lointains affiliés et amis du terreiro se rassemblent pour envoyer définitivement le mort sur la route que, pendant trois mois, il avait hésité à prendre.

Les cérémonies funéraires précédant l'acte public de l'adieu ne sont accessibles qu'aux initiés. Plus précisément, à chaque degré de la hiérarchie du savoir et de la fonction sacerdotale correspondent un geste, un acte, une visualisation particulière. Ces cérémonies du secret se déroulent sur deux plans strictement séparés : pendant la vie terrestre, tout homme est doublement présent parmi les siens. Il possède un corps, un visage et un caractère. En même temps, déposé dans le pégi (autel) du candomblé, il y a son *Bara-Orun*, la calebasse qui contient une part de la matière dont, au ciel, son Ipori est fait. Toute personne jouit donc d'une double matérialité. La mort physique n'affecte que la première incarnation terrestre. La seconde doit être détruite par la communauté même.

Voici la succession schématique et probablement lacunaire des démarches rituelles exécutées en privé pendant la période allant de l'arrêt de la respiration à l'éclatement de la fête publique. Sitôt après la mort physique, un chant s'élève dans l'assistance. D'un ton qui confine au murmure, il invoque l'Orixa du défunt. Si l'Orixa ne descend pas, si le corps ne se ranime plus et qu'aucune transe ne le secoue, le Babalorixa, d'une voix haute, constate une première fois la mort. Le corps est alors soulevé et posé sur une table recouverte d'une natte de paille, au milieu du terreiro, à la place exacte où,

normalement, se forme la ronde et où, en temps de vie, les transes ont lieu. Le corps est alors soulevé sept fois de la natte de paille et reposé sept fois. Si aucune des mains qui le touchent ne sent le moindre tressaillement, la moindre réponse, le corps est déclaré mort une deuxième fois. La Mae Pequena fait alors préparer les herbes propres à l'Orixá du défunt. On lave soigneusement le corps avec l'eau de cuisson des herbes afin qu'aucune poussière, aucune trace terrestre ne reste sur lui pour le voyage qu'il va entreprendre. Il est ensuite recouvert de la robe blanche d'Oxala. Autour du corps sont alignés les colliers propres à son Orixá et qui sont autant de protections pour le chemin et pour son entrée à l'Orun.

Ici, la loi africaine recule un instant devant la loi des Blancs, cette dérogation étant exigée par la loi brésilienne qui ordonne l'enterrement dans les vingt-quatre heures. Le corps, magnifiquement vêtu, est porté dehors, sous le soleil. Les voisins, les amis et connaissances, les curieux aussi se pressent au seuil de la porte. Ils prennent congé du mort, lui envoient un dernier adieu. Le corps est alors porté dans son cercueil, parfois dans un hamac, jusqu'au *campo santo*, le cimetière.

Pendant la levée du corps, d'autres cérémonies ont lieu, d'autres obligations, qui sont tenues rigoureusement secrètes. Nous savons seulement que le matin, la Pejija, en présence du Babalorixá, de la Ila quequere et de l'Ajibona s'approche du pégi, en extrait le Bara-Orun du défunt et détruit, au cours d'une cérémonie dont nous ne savons rien de précis, le contenu de laalebasse. Le défunt est ainsi définitivement délivré de toute matérialité, de toute incarnation sur terre. Il peut s'en aller librement vers l'Orun. Tout le problème sera, dès maintenant, d'assurer son voyage et de faire en sorte qu'il parte réellement vers l'Orun et ne s'égare point dans la nuit du non-être.

Les problèmes du corps et du Bara-Orun étant résolus, il faut apporter une solution à un troisième problème, celui de l'Orixá qui brusquement ne trouve plus à s'incarner. Situation dangereuse car un Orixá privé de *cavalho*, d'homme consacré qui l'accueille, risque de « descendre » n'importe où et de provoquer, chez des êtres désarmés, des possessions sauvages et peut-être démentielles. Il faut l'apaiser. C'est là qu'interviennent l'Agoxogun et son adjoint l'Otoxogun, détenteurs des secrets du sacrifice, à qui est confiée une importante cérémonie.

A un moment mal déterminé, mais se situant entre la première vérification de la mort et le début de la fête publique, un animal est sacrifié à son Orixá, car à chaque Orixá correspond un animal qui lui est spécifiquement attribué¹⁰. Le Tambor de choro de São Luis est dédié à la mère du Babalorixá, fille de l'Orixá et Oxun. L'animal d'Oxun est le mouton. Comme il s'agissait d'une femme, ce fut une brebis qui fut sacrifiée devant le pégi d'Oxun. Avant que ne débute la fête publique, trois séries de démarches sont donc accomplies. La mort physiologique du corps est vérifiée avec soin, le corps préparé au voyage est mis en terre. La deuxième matérialité terrestre de l'homme, l'ensemble de ses éléments constitutifs reposant sous forme objectale dans la partie basse du pégi est détruite par les survivants. La troisième démarche consiste à « expliquer » le tout à l'Orixá-créditeur du défunt et à empêcher que cet Orixá, dans son agressive volonté d'incarnation et de communication, ne se saisisse d'une conscience non préparée, non initiée, donc menacée de folie. Une ambiguïté subsiste. Elle tient certainement à notre manque d'informations et non aux lacunes du système nagô. Elle concerne le voyage. Qui part vers l'Orun ? Le corps sorti de la terre du campo santo, la conscience désormais dématérialisée par la destruction du Bara-Orun ou encore l'être de l'Ipori, l'Egun, qui est constamment présent lors de la fête publique qui va avoir lieu ? Nous tenterons d'y répondre par extrapolation lors de la discussion du discours formel.

La fête publique se déroule selon un horaire strict : elle commence à trois heures de l'après-midi, lorsque le soleil équatorial a franchi son zénith et elle se termine avec la tombée de la nuit. Assis par terre, jambes croisées sous leurs longues robes blanches, portant un unique collier, celui de leur propre Orixá, les dignitaires, savants, sacrificateurs, ceux qui conduisent les chants, les devins, les initiés et tous les fidèles invoquent à voix basse le peuple lointain des Orixá. Leur torse se balance au rythme sourd des tambours voilés. Dehors, dans le silence rompu de temps à autre par les cris des enfants et les remontrances des mères, la foule se presse sous le soleil. Seules les fenêtres, trous carrés dans les murs de terre, respirent l'ombre. Toutes les portes sont fermées à l'exception de celle qui donne sur le carrefour, à l'angle droit du terreiro, au fond, et qui orientée au nord-est.

Un seul battant est ouvert, gardé par une fille de saints.

Cette splendide jeune fille au beau visage africain, aux traits fins sous le turban noué, a la dignité et la tranquille assurance de ceux qui connaissent la possession par les Orixá. Hors du terreiro, le monde des vivants, à l'intérieur, celui des morts : personne ne peut franchir ce seuil, ni pour entrer ni pour sortir. Posée à côté de la gardienne, une jarre de terre cuite, remplie d'eau. En un geste qu'elle répète et qu'elle décompose en trois mouvements, la jeune fille verse d'abord quelques gouttes de l'eau de la jarre dans une vaste bassine de bois, posée devant elle. Serrant ensuite les doigts, elle projette, du dos de la main, en de larges gestes rythmés, des jets d'eau étincelants sur le carrefour. Des gosses rient, se bousculent en essayant d'attraper quelques gouttes. La servante de l'eau se fâche et roule des yeux menaçants. Visiblement, les enfants ne se rendent pas compte de la gravité de la situation, de la solennité du moment.

Pour les vivants, l'eau remplit, cet après-midi-là, une fonction essentielle. La jarre contient le liquide du Bara-Orun, de la calebasse qui, dans le pégi du terreiro, recélait les éléments constitutifs de la personnalité de la morte. Ce liquide de vie est donc versé, en un premier geste, dans la grande bassine posée aux pieds de la gardienne. La bassine, symbole et lieu de la communauté tout à la fois, recueille la vie de la morte. L'eau de la morte y est d'ailleurs mélangée à l'eau de la communauté, perdant ainsi son individualité¹¹.

L'eau de la bassine est jetée parmi les hommes du dehors. Ainsi la vie de la communauté renforcée se répand-elle dans le monde.

Mais au-delà de cette double démarche, la servante de l'eau assure encore une autre fonction, celle justement de gardienne du seuil qui sépare, pour un après-midi, deux univers d'inégale qualité. Elle doit empêcher les Egun d'entrer dans le terreiro. D'abord, l'Egun de la morte. Depuis son décès en effet, la morte, Dona Itarcy de Oliveira, vit une existence ambiguë. Privée de sa double incarnation terrestre, de son corps humain, d'une part, et de son Bara-Orun, d'autre part, elle est néanmoins présente sur terre. Elle est devenue un *Egun*, pure conscience qui peut se saisir d'une conscience incarnée et ainsi apparaître de nouveau aux yeux des hommes. Le Tambor de choro, la fête publique, toutes ces démarches ont pour but de préparer cet Egun à son voyage vers l'Orun, à favoriser son entreprise et à lui préparer le bagage qui lui est nécessaire.

Dans l'Orun, l'Egun rejoindra son propre être impérissable, son

Ipori. Mais la communauté doit se protéger contre les Egun errants, êtres dangereux puisque durant leur temps d'errance, aucun contrôle social, aucun système rituel ne les contient. Personne ne peut connaître, recueillir, diriger leur volonté. Le fait même d'ignorer cette volonté est, pour les vivants, un danger. De plus, ces Egun errants sont nombreux. Ils risquent d'arriver de partout aux premiers roulements du Tambor de choro.

Beaucoup d'hommes, en effet, meurent seuls, sans enfants ni amis, sans parents ni alliés (*qffliados*). Il y a ceux qui meurent de faim dans les rues de São Luis et que la police ramasse le matin pour les jeter à la fosse commune. Il y a aussi ceux qui, talonnés par la misère, sont partis vers l'Amazonie, ses routes, ses forêts. Beaucoup d'entre eux meurent sans que personne sache ni où, ni comment. Tous ces gens qui disparaissent sur la route de l'exode ou dans les voies de la faim de la maladie deviennent autant d'Egun errant de par le monde. Dès que, quelque part, retentit le Tambor de choro, ils affluent, espérant obtenir du terreiro en deuil un passeport, un *despacho*, pour l'Orun. Ici, les pratiques au Maragnan même diffèrent.

Dans la Casa de Nagô de la rue San Pantaleão, la maison-mère des candomblé nagô de l'île, tous les Egun errants, d'où qu'ils viennent, sont accueillis dès que retentit le Tambor de choro. Mais il ne bat que très rarement, seulement au cas où un devin, un sacrificateur, un servant de tambour, un initié ou une servante meurt sous le toit même du terreiro et que se déroule le cycle complet des funérailles. Pour les autres, ceux qui meurent loin du terreiro, des rites parcellaires sont célébrés.

A l'Abassa de Yemanjá, dans la Traversa Fé em Deus, par contre, le Tambor de choro retentit pour chaque défunt, que celui-ci soit exilé à Rio, frappé sur les routes de l'Amazonie ou dans les prisons de São Luis. Il s'agit alors d'une cérémonie « fermée ». Aucun Egun errant n'y est admis, le despacho n'est destiné qu'à l'Egun du mort de la maison.

Cette restriction cruelle explique la détermination de la gardienne. En projetant, au carrefour des diverses pistes du Bairro, l'eau de vie qui écarte les Egun errant en ces lieux, elle leur inflige des douleurs intolérables.

Le Tambor de choro, la fête funéraire publique se déroule à des niveaux différents de « visibilité ». En même temps que, dans le terreiro, on invoque les Orixá, toute une série d'actes s'accomplissent

dans l'enclos même de la maison. Bien que plus discrètement, plus hâtifs aussi que les somptueux rites publics que nous décrirons plus loin, ils ne sont cependant nullement secrets. L'observateur admis dans l'enclos ne pourra certes pas sortir avant la nuit, mais il pourra circuler librement à l'intérieur du terreiro et assister aux divers rites décrits plus haut.

Deux femmes, parmi les plus anciennes de la société, Oyaba et Ayakete, noms désignant une fonction et non une identité personnelle, préparent dans un coin reculé de l'enclos le bagage de l'Egun. Il est réparti dans trois caisses d'environ 50 x 60 cm chacune. Les caisses, enveloppées de feuilles de bananier et d'herbes cueillies aux alentours, sont soigneusement ficelées avec des cordes de sisal.

La première caisse contient les éléments détruits de la calebasse, le Bara-Orun brisé. La seconde est remplie de la nourriture préférée de la morte. On met enfin dans la troisième les effets personnels de la morte : robes usées souvent en lambeaux, parfums bon marché, une ou deux paires de souliers, quelques sous-vêtements, des photos, un vieux peigne, pauvres restes de l'existence besogneuse d'une femme prolétaire noire d'un faubourg de São Luis.

Discrètement, trois personnages étonnants s'approchent : d'abord un jeune mulâtre au visage pathétique et fardé, celui des homosexuels qui revendiquent leur particularité ; puis un vieux Noir portant un tricot déchiré et un pantalon troué, retenu par une ficelle autour de ses hanches squelettiques. Ses cheveux sont grisonnants, il a un visage magnifique. Enfin une Africaine, belle et grande femme d'une trentaine d'années, vêtue d'un tailleur blanc et qui porte, comme une couronne, son turban de foulards blancs.

L'Oyaba et l'Ayakete s'inclinent doucement devant eux. Elles remettent à chacun des messagers l'une des trois caisses funéraires puis s'inclinent à nouveau. Ces trois personnages si dissemblables se dirigent alors vers la porte gardée. Personne ne semble les voir. Ils traversent la foule sans qu'une seule tête ne se tourne. Seul, le Babalorixa les suit d'un regard inquiet, intense. Lorsqu'ils arrivent à la porte, le Babalorixa s'avance, les précède d'un pas rapide. Il se baisse et prend dans sa main un peu d'eau de la bassine. Il la jette au carrefour, les messagers passent. Ils prennent la piste de terre rouge, descendent, le soleil dans le dos, longent les murs ocres et se dirigent vers le fleuve, le Rio Anil. Le vieux a une jambe plus courte que

l'autre, il boite. A côté de lui, avance, superbe, la démarche ondulante, l'Africaine. Derrière eux, comme effrayé par la caisse qu'il porte, le jeune homosexuel maintient une certaine distance.

Jorgé Itarcy de Oliveira les suit des yeux. Il fait quelques pas dans leur direction. Pour la première fois, son visage reflète une profonde douleur : il regarde s'éloigner sa mère pour toujours.

Le soleil fait rougeoyer les cases une dernière fois, puis la terre retourne à l'ombre. La lune apparaît, pleine, sur la Traversa Fé em Deus. Les messagers s'en vont vers la mer. Seuls le Babalorixa et un cercle initié de dignitaires savent ce que les messagers vont faire des caisses, loin des regards et du terreiro. D'après les indications fragmentaires qui nous ont été fournies, il semble que les Orixas « descendent » dans les vivants la nuit. Lorsqu'une conscience, naturellement destinée à recevoir son Orixas, cesse d'être humaine et devient Egun, les Orixas ne savent plus où passer la nuit. Ils s'en vont alors avec le soleil. C'est donc avant la tombée de la nuit que les messagers doivent arriver au bord de la mer, là où disparaissent le soleil et avec lui les Orixas.

Comment se fait la remise des caisses à l'Orixas de la défunte ? Comment l'Orixas reçoit-il l'Egun errant, pourvu maintenant des bagages nécessaires, et comment le prend-il en charge pour le long voyage vers l'Orun, la vie impérissable ? Nous ne le savons pas. Ce que l'extériorité seule nous révèle, c'est un lieu et une suite d'actes, en eux-mêmes chargés, pour nous, de significations imprécises.

Arrivés au bord de l'eau, les messagers s'installent dans une barque précaire faite d'un tronc d'arbre. L'un des hommes s'assied à l'avant et se saisit d'une rame. L'autre reste à l'arrière et tient le gouvernail. La femme est au milieu, magnifique silhouette blanche. Elle tient sur ses genoux les trois caisses funéraires. L'embarcation glisse sur les eaux brunes de l'Anil et lorsqu'elle atteindra l'endroit où le fleuve verse son eau douce dans la mer, les messagers jetteront les caisses à l'eau. Comment ces caisses flottantes, bagages de l'Egun maintenant « apprivoisé », rejoignent-elles l'Orixas ? « *Eles sabem* », dit Jorgé (les Orixas seuls le savent). Les caisses mortuaires s'éloignent vers la haute mer et avec elles l'Egun de la morte, présence immatérielle et invisible.

Pendant ce temps, la cérémonie continue dans le terreiro. Tout le monde est rassemblé, en cercle compact. On apporte de la cuisine des

plats fumants de nourriture qui sont alignés soigneusement sur une natte, devant les tambours. Il y a des boules de riz blanc, la *comida d'Oxala*, la nourriture de l'Orixá créateur des créateurs d'hommes, et le *cariru*, aliment de Shango¹² composé de piment rouge, de crevettes, de riz blanc et d'huile de palme.

Dans l'ordre hiérarchique du candomblé, le peuple du terreiro s'approche des plats, en silence, groupé par classes. Les classes sacerdotales viennent en premier, une à une, à genoux, en rangs serrés. Les mains se tendent, touchent discrètement la nourriture. On porte ensuite les doigts aux lèvres puis, à l'aide de serviettes blanches, on efface toute trace de nourriture sur la bouche. Tout le rang recule alors pour faire place à un autre rang, issu d'une autre classe.

En voulant se mettre à genoux pour suivre la procession, une jeune fille commence à trembler violemment. Elle se roule par terre. Quelques vieilles femmes essaient de la calmer avec douceur. Bientôt c'est la fin de la transe, la jeune fille reste prostrée au sol, immobile.

La natte, débarrassée des aliments, est maintenant entourée de bougies allumées. Les plus anciennes des grandes dignitaires sont agenouillées tout autour. Par le jeu des ombres et de la lumière, par le vacillement des flammes, l'espace laissé vide au centre, baigné d'ombres, semble prendre la forme d'un corps absent. Les prêtresses se balancent, leur torse s'incline en avant, en arrière, puis en avant encore, une main ouverte, l'autre fermée. En un mouvement continu et alterné, chaque femme passe ainsi, inlassablement, de sa main droite à sa main gauche puis de sa main gauche à sa main droite, un message, une présence, une promesse.

La nuit emplit la maison. Des Yawo ont apporté des montagnes de feuilles vertes. Elles recouvrent les parois, les tambours, le sol et jusqu'aux battants de l'unique porte ouverte sur le monde. Les pégis, la cuisine, le terreiro tout entier disparaissent sous les branches. Les bananiers entourant la maison ont fourni d'immenses feuilles allongées.

Ce rite est propre à la diaspora. En Afrique, les morts sont enterrés dans la forêt. Ici les maîtres blancs imposent aux exilés l'usage du cimetière. Cependant, pour quelques instants, du moins, le terreiro se transforme en forêt : la coutume originaire resurgit.

Les convoyeurs reviennent, pénètrent dans la maison tapissée de feuillage. Pendant tout le temps de leur absence, les tambours n'ont

pas cessé de battre, les encourageant de leur voix lointaine. Ces messagers, porteurs des caisses funéraires, ont en effet bien besoin d'être soutenus. Ils sont revenus sans bruit, discrètement. Ils ont rempli leur mission : les tambours se taisent. A la porte, la gardienne leur tend la bassine d'eau. Ils s'y lavent les pieds qui ont marché sur la route des morts, et les mains qui ont touché les caisses funéraires, bagages de l'Egun. Tout le monde se lève lorsque, finalement, ils franchissent le seuil. Leur visage semble vieilli tout à coup.

On redresse les tambours. De la cuisine arrive un plat de cariru, puis un autre de riz. Mais avant de pouvoir y toucher, avant de prendre les aliments des vivants, les convoyeurs doivent d'abord changer de vêtements. Ils doivent ensuite se laver le visage, les yeux, les narines, les oreilles et la bouche avec un liquide fait de sang d'animal et d'herbes cuites, que l'on apporte dans de grandes bassines.

La foule, tout autour du terreiro, a les yeux brûlés de fatigue. La plupart des enfants dorment, bercés par les adultes ou couchés sur des nattes, quelques-uns même au bord des pistes. Minuit approche. Les servants des tambours se relaient de nouveau. On enlève les feuilles qui recouvrent les murs et les objets. Un cortège se forme, reproduction exacte de la hiérarchie du terreiro, il se met en marche vers la porte. L'enclos est vidé de tout objet qui, de près ou de loin, a servi ou a été mêlé à la cérémonie funéraire. Les nattes et les restes d'aliments, les feuilles, les calebasses et les pots, les cordes de sisal sont déposés hors de l'enclos. Tout ce qui rappelle la défunte, les bandelettes d'étoffe blanche qui ornaient le terreiro, les gabares où étaient couchés les tambours, tout ce qui témoigne de son renvoi vers l'Orun est porté à l'extérieur par le cortège des vivants. Ce flot humain traverse la place, envahit le carrefour, les pistes. D'abord un peu effrayée, la foule s'écarte, puis se referme sur la procession.

Un vent frais qui vient du fleuve agite les feuilles des bananiers et de l'unique palmier royal planté dans le quintal. Des chiens et des rats courent entre les enfants endormis.

A la croisée des deux pistes principales du Bairro, à l'endroit où la ligne de chemin de fer coupe la terre battue, les hommes jettent les branches et les calebasses brisées. Ils en font un tas au milieu du carrefour, là où précisément, les Egun errants, attirés par le Tambor de choro, cherchaient leur salut, quelques heures auparavant. Le tas grandit. Quand tout a été apporté, les groupes se dispersent en silence.

1. Cf. à ce sujet la préface de Georges Balandier à la réédition de l'œuvre de R. Hertz, *Sociologie religieuse et Folklore*, PUF, 1970, notamment « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort ». Aussi Duvignaud J., « La mort — et après ? », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. I, 1971, p. 293.
2. Pour le devenir social du Maragnan, cf. : Meireles Mario M., *Historia do Maranhão*, São Luis, éd. Serviço documentação DASP, 1960 ; pour la constitution de la diaspora noire, cf. p. 181 s., De Viveiros, Jeronimo, *Historia do comercio do Maranhão*, 1612-1895, São Luis, éd. Associacao comercial do Maranhão, 1954, 2 vol. ; pour le commerce d'esclaves, cf. vol. I, chap. ix, p. 81 s., Marques, Cesar Augusto, *Dicionario historico-geographico do Maranhão*, Rio de Janeiro, éd. Cia editora Fon-fon e seleta, 3^e éd. 1970. Pacheco, Felipe Conduru, *Historia Ecclesiastica do Maranhão*, São Luis, éd. Departamento de cultura do estado, 1968. Maranhão. Vieira Filho, Domingos, *Breve historia das ruas et praças de São Luis*, chez l'auteur, 2^e éd., 1966.
3. Mina (ici terme générique pour les peuples fon, jêjê, ewe, fâ) se distingue de la catégorie ethnologique des Yoruba-nagô.
4. Exceptionnellement, certaines figures rituelles et certaines idées cosmogoniques appartenant à des systèmes symboliques allogènes, notamment au système du catholicisme lusitanien, sont intégrées dans le système africain. C'est le cas par exemple pour la fête du Saint-Esprit, qui a beaucoup préoccupé R. Bastide : à ce sujet, cf. De Lima Carlos, *Festa do divino espirito santo em Alcantara*, São. Luis, éd. Departamento de cultura do Estado Maranhão, 1972.
5. Pour le peuplement africain du Brésil, la provenance ethnique, la stratification et les routes de la déportation des principaux peuples de la diaspora, cf. Ziéglér J., *Le Pouvoir africain*, éd. du Seuil, 1971, partie II, chap. I, et la bibliographie succincte qui s'y rapporte.
6. Bastide R., *Les Religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.
7. Pereira N., *A Casa de Mina, contribuição ao estudo das sobrevivencias daomeanas no Brasil*, avec une introduction d'Arthur Ramos, mémoire de la Société brésilienne d'anthropologie, Rio de Janeiro, 1947.
8. Notamment la Mae Celeste (nom africain : Mae Barry), vingt-deux ans de vie d'initiée, « faite » par Mae Andresa, morte en 1958. Depuis la mort, le 25 mars 1972, de Mae Filomena de Jesus Teresa, Mae Celeste est une des dernières des grandes initiées de la génération de la Noxe Andresa, c'est-à-dire de la génération des filles dont les parents étaient esclaves. Hormis la Mae Celeste, deux autres grandes initiées de cette génération vivent encore, à la Casa de Mina : Amelia Vieira Pinto et Amancia de Jesus Evangelista, chacune étant initiée depuis plus d'un demi-siècle.

9. Pereira N., conversation avec l'auteur.
10. Mon étude présente ici une lacune. Au stade actuel de ma fréquentation du système nagô, je me sens incapable de me prononcer avec certitude sur la question centrale : ce système véhicule-t-il, à l'intérieur de structures mythiques et rituelles intelligibles, une structure totémique dont les principaux éléments constitutifs seraient les animaux sacrificiels des différents Orixas ? Cette théorie est notamment défendue par Juana Elbein dos Santos dans une thèse de doctorat de 3^e cycle non publiée, *les Nagô et la Mort*, soutenue à Paris, en 1972.
11. Notons ici une hiérarchie de significations : le fait que le liquide du Bara-Orun de la défunte soit mêlé à l'eau de la bassine commune signifie l'abolition de la matérialité individualisée dont la défunte disposait dans le pégi (par son Bara-Orun). Il ne signifie pas que la défunte, elle-même présente dès maintenant sous forme d'Egun, perde son identité. Cette identité de la conscience individuelle désincarnée se rematérialisera dans l'Orun, en rejoignant son Ipori, son visage impérissable.
12. L'Orixas qui est dans l'Orun le mari de Yemanjá, Orixas principal du terreiro Abassa de Yemanjá.

Les morts-revenants d'Itaparica

I. L'origine des egun

Voici d'abord l'origine des Egun telle qu'elle est révélée par l'un des mythes fondateurs les plus répandus parmi les Yoruba¹ :

Il y a de cela très longtemps, la mort et sa suite envahissaient régulièrement la ville d'Ifé. Chaque quatrième jour, elle descendait du ciel, envahissait le marché d'Ojaifé ; elle y tuait, elle et ses gens, autant de personnes qu'elle pouvait avec de longs bâtons. La plupart des habitants d'Ifé furent bientôt massacrés. Les survivants s'adressèrent alors aux Orixá. Ils appelèrent Lafogido (qui à cette époque-là s'appelait Oni), Odua, Orixala, Ijugbe, Alass et tous les autres Orixá existants afin qu'ils viennent les sauver. Mais les Orixá ne pouvaient rien contre la mort.

Finalement, un citoyen nommé Ameiyegun promit de sauver les hommes. Il apporta des étoffes colorées pour en fabriquer un vêtement dont il se couvrit complètement. Les manches de l'habit étaient comme des gants et recouvraient jusqu'aux doigts de ses mains ; le pantalon était si long qu'il cachait les doigts de ses pieds. Il sacrifia un bouc, un coq et brûla trois verges avant de fabriquer ce costume.

Ensuite, il appela le peuple. Et devant lui, il leva le pied gauche, le mit dans le pantalon et le pantalon le couvrit jusqu'au genou. Il tourna son pied vers le peuple qui se mit à

crier : « Venez voir, venez tous voir le pied, le pied du secret. » Puis Ameiyegun mit son pied droit dans le costume, le leva et le montra au peuple. Et le peuple s'exclama de nouveau. Alors, Ameiyegun enfila son bras gauche, puis son bras droit dans l'habit. A chaque fois, il leva le bras et le montra au peuple. Et le peuple chantait : « Venez voir, venez tous voir ce bras, ce secret bien gardé. » Enfin, Ameiyegun enfila complètement le vêtement qui lui couvrit tout le corps et le visage.

Plus tard, il le retira et le mit à l'abri dans sa chambre. Lorsque le lendemain, il apprit que la mort et sa suite menaçait de redescendre sur terre, il s'en alla trouver de nuit l'Oni² qui lui promit de sauver les habitants d'Ifé, le lendemain.

Le matin venu, Ameiyegun et ses gens, ayant revêtu leurs costumes, se dirigèrent vers le marché d'Ojaifé. Là, ils se cachèrent dans le tronc et entre les racines d'un grand arbre. Bientôt, le marché se remplit d'hommes et de femmes, d'enfants et de vieillards. C'est alors que la mort fit irruption parmi eux, tuant les humains au hasard à coups de bâton. Ameiyegun et les siens sortirent de leurs cachettes en criant « Khaaa, khooo » d'une voix gutturale, sourde, inhumaine. La mort et ceux qui l'accompagnaient laissèrent tomber leurs bâtons et s'enfuirent, terrorisés par cette soudaine apparition et ces cris inhumains. Ameiyegun et les siens saisirent alors les bâtons de mort et se mirent à la poursuite des assaillants. Ils les rejoignirent un à un et avec leurs bâtons, ils les frappèrent sur la tête. Ils tombèrent l'un après l'autre. Depuis lors, ni la mort ni personne de sa suite ne revint sur le marché d'Ifé.

La fête des Egun commémore la victoire qu'Ameiyegun remporta sur la mort. Et le mythe continue ainsi :

Plus tard, un Babalão informa les enfants d'Ameiyegun qu'ils appartenaient en fait aux Egun et qu'ils devaient consacrer leur vie à les vénérer. Cet ordre fut également retransmis aux enfants de la fille d'Ameiyegun, de sorte que les tribus des gendres d'Ameiyegun vénèrent, elles aussi, les Egun³.

En ce qui concerne la signification exacte du mot Egun ou Egugun, plusieurs interprétations s'opposent. Talbot prétend que le mot Egun ou Egugun signifie simplement squelette, ossement⁴. Bascom affirme qu'il veut dire « ossement ». Squelette en yoruba s'écrit bien Egugun mais a une prononciation totalement différente du mot Egugun utilisé pour désigner les membres de la société du même nom⁵. Le nom d'Egugun serait alors une déformation du nom de la famille Ameiyegun, signifiant simplement « ceux du kraal d'Ameiyegun et leurs gendres ».

Le mythe rend compte de la fondation du candomblé d'Egun. Cependant, il serait erroné d'affirmer que le candomblé d'Egun constitue une sociabilité spécifique dont le mythe d'Ifé serait le système d'auto-interprétation, le contenu subjectif de conscience.

Les choses sont en fait plus compliquées. Plusieurs questions restent non résolues. La première est celle des liens qui existent ou n'existent pas entre une structure parentale (endogame ou exogame, consanguine ou par alliance, parenté de sang ou parenté par acte de sang, structure matrilineaire ou patrilineaire, etc.) et la société des Egun. Le mythe dit qu'à une date non spécifiée, après les événements d'Ifé, un Babalão, un devin, aurait révélé aux enfants d'Ameiyegun et « même aux clans des maris des filles » qu'ils appartenaient à la famille des Egun et qu'ils devaient maintenant la servir.

Un ensemble de clans auraient donc reçu mission de fonder le candomblé d'Egun. Cette causalité linéaire est contredite par deux ensembles, au moins, de faits empiriques. Le candomblé d'Egun étudié par nous, l'Ile Agboula à Itaparica, n'est pas composé d'hommes et de femmes du clan des Ameiyegun ou de clans alliés. Plus précisément, il n'existe à ma connaissance aucune indication, ni objective, c'est-à-dire dans les archives de la déportation et registres des esclaves arrivant à Bahia, ni subjective, c'est-à-dire dans la mémoire des Oje d'Ile Agboula, permettant d'affirmer que le clan de Paula d'Itaparica fait partie de la structure parentale des Ameiyegun. D'ailleurs, la propre base clanique du candomblé d'Egun, si vigoureusement postulée par le mythe, constitue une base constamment enrichie par des alluvions multiples. De nombreuses fois, lorsqu'un malade, un infirme, un désarmé se présente au devin, la consultation des cauris ou du collier d'Ifa reste inopérante. Le Babalão dit alors :

– Moi, je ne peux rien faire pour toi. Ta maladie ne concerne pas

les Orixá. Seuls les Egun peuvent t'aider. C'est une affaire d'Egun. Va consulter les Ojé. Ils te diront ce qu'il faut faire.

Le cas de l'Ojé Deoscoredes dos Santos et de sa guérison par les Egun en fournit un exemple explicite. Deoscoredes n'est nullement parent, ni de sang, ni d'alliance, ni encore lié par un pacte de fraternité avec le clan de Paula d'Itaparica. Rappelons les éléments de la biographie qui le relie au candomblé des morts-revenants.

Deoscoredes, fils de Senhora, Yawalorixa puissante de la Maison d'Opô Afonja, connut une enfance difficile. Constamment malade, il souffrait atrocement. Personne ne sut identifier sa maladie. Personne ne sut le guérir. Sa mère était d'ailleurs persuadée que ses propres ennemis, ne pouvant l'atteindre directement à cause de ses liens privilégiés avec les Orixá, la frappaient dans la personne de son fils unique.

Un jour, elle l'amena sur l'île d'Itaparica. Elle présenta son enfant aux Ojé qui consultèrent les morts. Deoscoredes fut guéri en peu de jours. Depuis cette nuit-là, il ne retomba plus jamais malade. Pour remercier les morts-revenants, la Yawalorixa leur donna son fils.

Si l'on entre plus ou moins librement au service des Egun, on ne peut les abandonner de la même façon. Celui, dont les ancêtres ont vénéré un ou plusieurs Egun et qui abandonne ce service, encourt les punitions les plus graves. Bascom transcrit un Odun, recueilli à Iagan et qui dit : les Egun entreront en combat avec celui qui les abandonne⁶. Ce qui signifie, vu l'inégal rapport des forces entre un mort vivant au ciel et un homme vivant sur la terre, que l'infidèle perdra bientôt la santé et probablement aussi la vie.

Il existe une autre façon, plus compliquée, d'entrer au service des Egun : Comme la plupart des femmes, les femmes yoruba sont préoccupées par le fait de donner naissance à des enfants. Les conditions de vie extrêmement dures pendant l'esclavage et la misère actuelle des populations noires du Brésil font qu'une grossesse est presque toujours une aventure précaire où la joie se mêle à la souffrance. Les complications sont nombreuses, le danger de perdre l'enfant permanent. Les problèmes de ces femmes sont tels que, souvent, le devin d'Ifá est impuissant à les résoudre ; il envoie la consultante aux Ojé. Première démarche en commun : l'Ojé et la femme promettent de mettre l'enfant, s'il est sain, au service des Egun. Si l'enfant qui naît, grâce aux Egun, est un garçon, il sera appelé

Amuisan et aura, dès ses jeunes années, une fonction spécifique dans la sociabilité des Egun. Si c'est une fille, elle prendra le nom d'Ato.

Enfin, il existe une troisième objection à la simple identification, telle qu'elle est proposée par Bascom, entre le mythe fondateur et la conscience subjective qui aujourd'hui habite la sociabilité des Egun. Les Egun habitant un candomblé donné ne sont pas simplement les morts ou encore les ancêtres formalisés de ce clan. Le substrat clanique est le substrat premier, évident, indiscutable. Il est enrichi, nous l'avons vu, par des alliances volontaires générées lors de circonstances particulières surgissant dans le cours d'existences terrestres contingentes. Mais une règle semble rigide et non entamée en Afrique comme dans la diaspora : les Egun féminins, qui pourtant doivent exister, n'apparaissent jamais. Il n'y a pas de revenant féminin dans la diaspora. Pour l'Afrique, nous dépendons des sources secondaires. Une seule phrase d'un informateur de Bascom nous renseigne, quoique de façon incomplète, sur ce point. Les femmes n'apparaissent pas parmi les Egun d'une maison parce que l'Egun de chaque personne n'apparaît que là où la personne est née. En d'autres termes, puisque l'exogamie gouverne les sociétés claniques, les femmes décédées des Ojé d'une maison apparaissent (ceci n'ayant jamais été démontré) dans leur propre clan d'origine, dans leur kraal, sous forme d'Egun.

De ce point de vue, le candomblé d'Itaparica est conforme à l'extériorité formelle du récit mythique. Ce sont, en effet, les hommes du clan d'Ameiyegun et les hommes seuls, qui, sur le marché d'Ife, ont tué les morts et délivré la ville. Cependant, la structure exclusivement masculine de la société des Ojé se trouve en contradiction flagrante avec la logique interne du mythe. En principe, tout mort, tout ancêtre devient Egun. Les critères de son apparition dans les cérémonies collectives du candomblé d'Egun ou des apparitions individuelles à l'occasion de cérémonies funéraires se déroulant dans des sociétés d'Orixá restent indépendants de toute définition sexuelle. Un exemple, pour la fidélité à la structure sémantique du mythe, nous est fourni par le Tambor de choro du Maragnan. Le personnage central y est justement l'Egun de la mère défunte du Babalorixa (Voir [ici](#)).

Par rapport aux origines des Egun une dernière série de questions se posent : qui revêt l'habit d'Egun ? Qui prête sa voix au mort ? Sur le continent africain, le problème se pose différemment. A Ifé, « un Omo-

Egun est hérité par le fils aîné de la famille », dit l'informateur de Bascom. Un Agba-Egun, par contre, ne peut être hérité que par un homme disposant d'un savoir thanatique étendu. Qu'est-ce à dire ? Ce qui est transmis de génération en génération (génération biologique dans le premier cas, génération d'hommes sages se cooptant dans le second), ce sont d'abord les amulettes, les charmes, l'habit, les bâtons de mort, etc., de l'Egun. Le détenteur de cet ensemble d'objets, qui, dans leur totalité agissante constituent l'Egun en question, est l'« héritier », le « propriétaire » de l'Egun. Il le « garde » chez lui, dans une pièce réservée de son kraal. Il connaît les secrets des guérisons de l'Egun. Il connaît ses volontés, ses caractéristiques propres ; il en détient les enseignements thanatiques et sait interpréter sa danse. D'ailleurs, le propriétaire d'Egun n'est pas seul à détenir tous ces secrets. Autour de lui, un cercle fermé d'hommes se constitue qui partagent, à des niveaux de conscience différents, le savoir relatif à un Egun donné. Comment la hiérarchie entre ces hommes s'établit-elle ? Elle ne révèle une extériorité intelligible qu'au moment où l'ancien détenteur de l'Egun meurt. A ce moment-là, le groupe désigne son successeur. Celui qui héritera du costume sera l'homme qui « sait le plus », qui fait preuve d'une compétence rituelle incontestée, d'un savoir thérapeutique attesté par de nombreuses guérisons et du caractère le plus ferme dans l'affrontement et la fréquentation quotidiens de la mort.

L'informateur de Bascom nous rapporte le cas d'un nommé Agbaja, détenteur en 1942 d'un Egun à Ifé. Il réunit autour de lui une vingtaine d'initiés. Lui-même fut choisi par le groupe précédent pour hériter du costume bien que ses deux frères de sang, plus âgés, aient fait partie du même groupe. En tant que détenteur de l'Egun, il devint ainsi, chose exceptionnelle en Afrique, le précepteur et le préposé de ses deux frères aînés.

Le secret le plus absolu recouvre l'identité de celui qui revêt, lors des apparitions publiques, le costume d'Egun. L'homme est désigné par le propriétaire mais personne, sauf les initiés, ne sait selon quels critères ce choix s'opère. Les familles touchées par un deuil envoient un messenger à la case du détenteur du costume. Désireuses de connaître les dernières volontés du défunt, de lui poser des questions importantes relatives à la survie du kraal ou de demander un ultime arbitrage dans un conflit opposant les vivants, elles font venir ainsi

l'Egun. On procède de la même manière pour la divination qui a lieu dans le kraal d'origine de l'Egun. A la demande d'un tiers, le propriétaire fait sortir l'Egun et l'Egun guérit, conseille, ordonne des sacrifices réparateurs ou déclare ne pas vouloir répondre. Dans les deux cas, le propriétaire du costume reçoit un paiement.

La diaspora révèle un phénomène inquiétant. Déportés au-delà des mers, réduits à la misère, les clans de l'exil affrontent quotidiennement la très réelle possibilité de leur disparition physique. La communication avec les ancêtres, la permanence du groupe et la rigide sauvegarde de son identité deviennent dès lors des préoccupations obsédantes. Cette connaissance de l'incessante dialectique entre les questions des vivants et les imprévisibles réponses de l'Egun n'est, à ses origines, qu'un dialogue ininterrompu et libre entre la vie et la mort. C'est l'existence vécue des hommes qui leur suggère leurs questions. C'est l'imprévisible humeur du Baba qui fait naître les réponses. Or, à Itaparica, l'angoisse des hommes, la permanente menace de leur disparition en tant que clans constitués, les incitent à ne prendre aucun risque. Ils posent les questions que mille autres ont posé avant eux et dont ils savent d'avance la réponse. Leur liberté est tellement mutilée que même leur angoisse se fige dans des paroles immuables. La conséquence en est la fossilisation de la mémoire collective, la naissance de structures minérales qui emprisonnent et fragmentent la vivante connaissance des Egun. Plus les structures rituelles sont rigides, moins le savoir humain se développe. *Le problème est insoluble.* Plus la société se sait menacée dans son existence concrète, dans son identité et dans son être, plus elle transforme, pour se protéger, le savoir social en conduite rituelle, en formules immuables et en hiérarchies investies de la majesté de l'inaltérable. Ces structures protégeront un contenu fragmentaire que le groupe retient de sa vie passée en Afrique. Cependant, ces mêmes structures gestionnaires de mémoire, véritable conservatoire de culture, sont par leur rigidité même (rigidité garante de permanence) incapables d'intégrer dans le candomblé d'Egun de l'exil, les continues expériences thanatiques qui en temps normal enrichissent le savoir du groupe.

Or, le savoir des Egun n'est pas un savoir révélé, il est un savoir empirique. Le refus d'intégrer les expériences thanatiques nouvelles, de tenir compte de leur actualité et de leur nouveauté originelle fige le

candomblé de la diaspora dans une minérale permanence dont le prix ultime est le non-savoir. Des groupes d'hommes savants, éternellement au travail, sont journellement en contact avec les récits, les signes, les objets, les figures rituelles des Egun et ceci durant toute leur vie. Ils s'acharnent pendant des générations et avec une ardeur jamais démentie sur les mêmes mystères opaques ; ils sont devenus dans la diaspora des castes de prêtres, gestionnaires approximatifs du savoir déjà acquis. Ces prêtres s'appellent les Ojé.

Leur chef, en général le plus âgé d'entre eux, porte le titre d'Alagba. Son principal assistant se nomme Otun-Alagba. C'est l'Otun qui succède à l'Alagba en cas de mort de ce dernier⁷. Le titre d'Alapani, porté par un seul des Alagba, désigne le chef de tous les candomblés d'Egun d'un royaume. Il n'a pas de fonction déterminée dans la diaspora. Le terme d'Otun signifie « l'homme posté à ma droite » et celui d'Osi « l'homme posté à ma gauche ». Tout dignitaire important est toujours accompagné d'un Otun et d'un Osi. Ainsi l'Alagba, le responsable des tambours, a toujours à ses côtés un Otun et un Osi, de même que la dirigeante des femmes, l'Iya-Egbe.

Les auxiliaires des Ojé, eux, ne connaissent pas les mystères des Egun. Ils ont, comme fonction essentielle, de maintenir l'ordre dans la foule des fêtes et de veiller au moyen du maniement des Isan (grands bâtons de bois), à ce que soit respectée la séparation des deux espaces, celui des vivants et celui des Egun. Ce sont les Amuisan, ils protègent les vivants de tout contact des Egun. Les Amuisan, bien qu'ils ne bénéficient d'aucune carrière précise dans la hiérarchie, fournissent aux Ojé un réservoir d'hommes dans lequel ceux-ci choisiront leurs nouveaux collègues. Le candomblé d'Orixá s'associe, pour des raisons de protection contre la police, des personnes en vue de la communauté blanche, ce sont les Ogan⁸. Le candomblé d'Egun, lui aussi, confère des titres honorifiques à un groupe d'hommes dont il attend une protection politique et sociale contre le monde des Blancs. On les appelle les *Ijoye*. Un autre groupe est, lui, au service des Ojé. Il gère un savoir important. Il est constitué par les hommes responsables des tambours et les Sekere⁹.

Nous l'avons vu, seuls les hommes accèdent aux secrets des Egun. Les femmes et les enfants sont cependant présents lors des grandes

fêtes publiques. Il faut donc que leur présence soit prise en charge, structurée et ordonnée. Les principaux dignitaires féminins sont au nombre de trois. L'Iya-Egbe a autorité sur tout le secteur de la case du culte occupé par les femmes. Elle est en plus responsable de l'exécution des ordres de sacrifices, des sentences d'arbitrage que les Egun adressent aux femmes. Elle est l'intermédiaire entre les femmes et l'Ojé. Iya-Monde entonne les salutations, les chants et les invocations qui montent de la foule des femmes dès l'entrée des Egun. Elle traduit les messages, les demandes ou autres plaintes que les femmes adressent aux Egun. Une troisième dignitaire du nom de Yagan est, elle, chargée de transmettre aux Egun les cadeaux, les tributs et les sacrifices offerts par les femmes.

Indiquons provisoirement la problématique des origines :

– L'Egun est d'abord le réceptacle temporel, l'habit existentiel que revêt un mort dont l'identité est connue. C'est monsieur X ayant vécu à telle époque, à tel endroit, dans telle famille. La vie terrestre, déjà vécue, de ce mort est mémorisée par le groupe des initiés.

– Le second problème est le suivant : le même Egun, la même forme réceptrice d'un mort peut accueillir n'importe quel mort. La famille en deuil qui désire connaître un de ses ancêtres appelle l'Egun communautaire, l'Egun connu de la ville ou du village et lui fait assumer l'identité de l'ancêtre.

– Le troisième problème est plus complexe : existe-t-il une totalité articulée de tous les Egun présents dans un clan, dans une ville ou même dans un peuple ? Bastide dessine une figure composée de la multitude des possédés qui, chacun, reçoit un Orixá. Dans la totalité des transes, elle restitue, étalée dans le temps, l'image intelligible des savoirs fractionnés mais complémentaires¹⁰. Cette image est-elle inversement présente dans le terreiro d'Egun ? En d'autres termes, le candomblé d'Egun reproduit-il l'univers inversé des Orixá¹¹ ? Rien ne permet de l'affirmer. L'extériorité rituelle du terreiro d'Egun ne restitue pas, à l'opposé du candomblé d'Orixá, un spectacle intelligible où les figures qui occupent l'espace réservé, coordonnent leurs mouvements et les articulent les uns sur les autres. Les Egun dansent seuls ; ni leurs paroles, ni leurs gestes, ni encore le moment et l'ordre de leur entrée dans l'espace réservé ne révèlent un ordre identifiable. Le *Baba-Egun*, père fondateur d'une maison, jouit occasionnellement de la préséance et occupe, lors de certaines fêtes, l'espace des morts.

Le candomblé d'Egun a un calendrier des fêtes publiques. A chacune de ces fêtes, on célèbre un Baba-Egun particulier. Mais toutes ces distinctions occasionnelles, tous ces variables rituels ne fournissent pas l'indice d'une organisation rituelle séparée de l'organisation humaine et qui serait comparable à celle qui régit la danse des Orixá. Comme le démontre l'analyse de l'extériorité rituelle et linguistique, la démarche en intériorité reste, elle aussi, impuissante à déceler une quelconque structure inversée. Les liens noués sur terre semblent déterminer la vie impérissable des morts. Ils n'empruntent aucune structure anthropomorphique nouvelle après leur passage dans l'Orun. C'est le clan, le réseau compliqué des liens de sang, des alliances et des hiérarchies familiales qui emprisonnent, déterminent et organisent l'éternité des morts. Morts à la terre, ils restent liés pour l'éternité aux matrices originelles qui leur ont donné naissance.

II. La maison des morts

Connaître la date et le lieu des cérémonies d'Egun est chose difficile pour toute personne non initiée ou ne vivant pas en permanence dans les divers cercles dont Itaparica est le centre¹².

Depuis environ une génération, les gens du candomblé d'Egun ne vivent plus exclusivement de la pêche ou de la culture du sol à l'intérieur et en bordure de l'île. Le sol s'étant épuisé, la pêche rendant de moins en moins dans cette baie polluée par les pétroliers d'Aratu, le nombre d'hommes et de femmes qui travaillent hors du candomblé va grandissant. Ils passent leur semaine en ville, à Salvador ou dans ses faubourgs, occupant de menus emplois, vendeurs, domestiques, chauffeurs ou travailleurs du port. C'est le cas de Satu, frère de Valdech, Ojé important du candomblé d'Egun. Satu tient un *baraco*, une modeste boutique de produits alimentaires dans le petit marché couvert en contrebas de la place Castro Alvès, à Salvador.

C'est lui qui, le premier, m'invita à me rendre à *Ile Agboula*¹³. Je pris le bateau un samedi après-midi. Ma première visite au terreiro fut peut-être la plus émouvante de toutes :

La ville d'Itaparica se situe à l'extrémité nord-ouest de l'île du

même nom, au pied du fort construit par les Portugais. C'est là que dans la soirée je devais retrouver Valdech. Il arriva, souriant, au volant de son vieux bus Volkswagen. Son extraordinaire bonne humeur, son équilibre nerveux ne cesseront de m'étonner au cours de mes randonnées successives dont certaines, pourtant, se feront dans des conditions difficiles.

Vers 20 heures, l'orage éclata. Les pluies torrentielles rendirent vite la route quasi impraticable. A un carrefour, six vieux Noirs nous attendaient, blottis sous l'avant-toit d'une cabane de paille. C'étaient des Ojé et autres dignitaires. Ils montèrent dans le bus.

Je fus soumis alors à un interrogatoire subtil, le second de la journée.

Arrivés à Punta Areia, un village de pêcheurs du bord de la baie, nous fûmes confiés à la garde personnelle d'un vieil Africain, discret et fragile, portant le beau nom de Christo.

Une foule de personnes, hommes, femmes, jeunes gens et vieillards, d'enfants point, attendaient, je ne savais quoi, dans une grande cabane éclairée à la bougie. Valdech et plusieurs des passagers de notre bus disparurent dans la nuit. Brusquement, Christo me fait signe. Je le suis, couvert par son manteau qu'il me met sur les épaules. Lui chemine devant moi, tremblant de froid, ruisselant de pluie. Je traverse des sables ; nous nous arrêtons finalement sous l'avant-toit d'une terrasse couverte, la maison de Joâzinho. Là, dans le noir, alignés contre le mur de la case, des visages nous scrutent. Hommes vieux aux dents blanches ; ils ont des regards qui rassurent.

Je subis là mon troisième examen de passage.

De partout des gens arrivent, ombres silencieuses qui forment des groupes et s'organisent en cortège. Quelques pauvres flambeaux démarquent le terrain. Nous nous engageons sur une piste de terre battue après avoir marché quelque temps sur du sable ; nous passons un pont chancelant au-dessus d'une lagune toute fraîche puis prenons un sentier qui monte vers la montagne. Valdech surgit de la nuit muni d'une lampe de poche, et se met à marcher devant nous. Il faut éviter qu'un serpent n'attaque le visiteur ou qu'une racine ne le fasse tomber.

La pluie paraît plus dense au fur et à mesure que nous montons. Des torrents d'eau se forment dans le ravin, dévalent le sentier, se confondent avec lui. L'eau nous monte aux genoux. L'avance est de plus en plus difficile ; les pèlerins pourtant sont de plus en plus gais.

Ils s'interpellent, s'amuse des sauts brusques d'une femme à qui l'on veut faire croire qu'un serpent la guette, inventent pour s'amuser d'imaginaires dangers et les commentent.

Après plusieurs heures de brousse, le sentier débouche sur des terres cultivées. Nous passons des clôtures, des portails rudimentaires, plantés là pour empêcher le bétail de fuir. Le vent, qui a succédé à la pluie, nous amène maintenant des sons, des rythmes lointains qui disparaissent et reviennent dans la nuit. Je distingue bientôt le roulement des tambours. Les sons se rapprochent. Nous débouchons sur une clairière. Toujours marchant, nous arrivons sur un vaste plateau d'où l'on aperçoit les contours flous de grands toits inclinés. C'est le village d'Amoreira, terre où vit le clan De Paula et ses alliés.

Entre les cases courent des ombres. Un *baraquinho*, en contrebas du hameau, sert de la *cachaça*. Je cours m'y réchauffer avec Christo. Puis nous remontons, nous dirigeant vers la grande façade sombre d'une case immense, qui, comme les fermes du Jura, trône seule au milieu du plateau.

Nous entrons. Mes yeux mal habitués aux lumières fuyantes des lampes à pétrole découvrent un étonnant spectacle. La case est partagée en deux espaces distincts, l'un réservé aux morts, l'autre aux vivants. Celui des vivants est divisé en deux par une barrière de bois. D'un côté de la séparation, à droite, les hommes, vieillards, enfants mâles sont assis sur des bancs de bois. A gauche, étendues sur des nattes, les femmes. Seuls leurs visages, bras et jambes émergent du blanc des draps fraîchement lavés. La plupart des enfants dorment. D'autres, visiblement ignorants du sens de la réunion et de la solennité des lieux, jouent à cache-cache. Ils courent, soulèvent les draps, provoquant ainsi leurs mères qui, partagées entre le rire et la consigne du silence, tentent vainement de dominer cette explosion de vie.

Au centre de la case, un poteau délimite l'espace réservé aux Egun et celui destiné aux hommes. Antonio, prêtre-roi, aux cheveux blancs est assis au pied du poteau. Il porte un manteau militaire. Il est doué d'une ouïe prodigieuse, encore intacte. Son fils l'accompagne. Celui-ci sert de chef du protocole, d'interprète pour les visiteurs. Tel un majordome rigide et inquiet, il garde les yeux constamment fixés sur la foule et surveille tous ses mouvements. On fait circuler deux assiettes dans lesquelles chacun met un *cruzeiro*, 50 centavos ou une pièce plus petite encore. On les tend ensuite à l'*Alagba*, puis au prêtre-

roi. Celui-ci fait quelques pas dans l'espace réservé, il s'agenouille, touche le sol de son front, de sa bouche. Il dispose les deux assiettes des deux côtés du poteau.

On entend maintenant un bruit venant de l'arrière-salle. Ce sont les serviteurs du bâton qui réintègrent le hangar. Ces hommes ont parcouru tout le hameau, frappant le sol avec leurs longs bâtons de bois, pour éloigner les Egun. Partout, sauf près de la grande case du culte, ils ont battu le sol pour permettre au peuple nombreux qui remonte vers Amoreira d'arriver jusqu'au lieu du rassemblement. Ici, on a barricadé toutes les fenêtres. On ferme la grande porte du fond. Un gardien, posté à l'intérieur, veille sur la serrure. Elle ne s'ouvrira plus jusqu'au matin.

Les rires s'apaisent, les murmures diminuent, les gosses encore éveillés se calment et attendent. On entend battre les tambours. Deux portes latérales, au fond de l'espace réservé, ouvrent grand sur la nuit. Il est un peu plus de 23 heures.

Soudain, de très loin, une voix, une sorte de long cri guttural monte de la nuit et se rapproche. Elle est totalement inhumaine. Elle me fait frémir. La mémoire phonique ne trouve ici aucune référence. Aucun son connu ne ressemble à cette voix. Pour les Africains présents, c'est la voix de leurs morts. Je distingue du bruit venant de la porte du fond (côté sud-est). L'un derrière l'autre, cinq Egun surgissent. Ils entrent, et, silhouettes magnifiquement dressées, d'un pas glissant tournent plusieurs fois sur eux-mêmes. Ils esquissent une ronde rapide puis se laissent choir sur les sièges, belles chaises de bois, que l'on a alignées pour eux le long du mur, au fond de la case, dans l'espace qui leur est réservé.

L'Egun Agboula, immédiatement reconnu par l'assistance et par les tambours qui le saluent, porte une énorme couronne de fer. C'est l'ancêtre principal du clan, le père qui donna son nom au terreiro. Ce soir encore, il est visiblement le chef du groupe des morts revenus. Il parlera le premier.

La foule des femmes est protégée par une première rangée de vieilles femmes, les *Iya-Egbe* et les *Yagan*. Les hommes s'abritent derrière l'Alagba Antonio, qui, toujours accompagné de son fils, répond à toutes les paroles de l'Egun par un *axe* (paix) murmuré. L'apparence des Egun exerce une indiscutable fascination sur toute la foule, même sur ceux qui ne se sentent pas totalement soumis à leur

pouvoir. Les Egun portent probablement sur leurs épaules un gabarit rigide qui soutient leur vêtement. Ils sont entièrement couverts par ces étoffes qui ne laissent entrevoir aucun contour humain. Toutes les formes du corps sont adroitement camouflées, y compris les pieds que cache une sorte de pantalon allant jusqu'aux extrémités des orteils. Les manches se terminent en gants, masquant ainsi les mains. Des bandelettes colorées tombent du corsage, elles sont fixées en rangs serrés sur tout le torse, recouvrant l'habit de franges multicolores. Le costume est entièrement incrusté de petits miroirs de dimensions irrégulières. Au moindre mouvement, les bandelettes s'écartent et les reflets que renvoient alors les miroirs éblouissent les yeux ; il n'est pas possible de détailler le vêtement et de décrire les charmes et autres amulettes qui y sont accrochés. Même assis, les Egun n'arrêtent pas de bouger. Le clignotement des miroirs éblouit constamment les yeux.

Chaque Egun porte les couleurs qui lui sont propres. Les bandelettes rouges, jaunes, vertes, etc., sont assemblées diversement selon qu'elles appartiennent à un Egun ou à un autre. Corsage mobile, arc-en-ciel mouvant, elles protègent les morts du regard des vivants¹⁴.

L'entrée des Egun et leur session en compagnie des vivants est un spectacle de qualité, empreint d'une grande solennité. Cette nuit, le Baba-Egun Agboula (chef des Egun), s'adresse à chacune des familles, les unes après les autres. Chaque chef de familles du clan est interpellé et salué longuement. Agboula est le Baba, le père de tous. Il est revenu parmi les siens. Il prend des nouvelles de chacun de ses enfants, leur transmet le salut d'autres ancêtres non présents, les assure de leur amour, et, cela semble être le cas le plus fréquent, leur adresse avec véhémence des remontrances pour leur désobéissance ou leurs manquements.

Deux bâtons¹⁵ – sont posés par terre comme protection, devant la première rangée de personnes. Ils marquent l'infranchissable limite entre la vie et la mort. Les quémandeurs s'approchent, s'agenouillent, touchant le sol du front. L'Egun Agboula, assis maintenant dans la pénombre au fond de la pièce, les interpelle. Ils parlent d'une voix à peine audible. L'Egun répond, ordonne, conseille, la plupart du temps, admoneste. L'impression terrifiante que provoque sa voix ne se dissipera pas de toute la nuit. Incompréhensible aux fidèles du commun, la langue que parle l'Egun est hermétique, construite avec les mots du yoruba archaïque. Agenouillé à côté des quémandeurs, le

fil d'Antonio traduit les ordres de l'Egun.

De temps en temps, le Baba-Egun s'adresse à l'ensemble de la foule. Il se plaint du manque d'attention des vivants à l'égard des morts. Des enfants qui se sont réveillés reprennent leurs jeux parmi les femmes. Les dignitaires du bâton leur jettent des regards terrifiants. Assis non loin de nous, Christo, qui s'était assoupi, se ressaisit brusquement, son beau visage ridé soudain paniqué par les punitions que pourrait lui infliger le Baba. Il est fatigué par la journée qu'il vient de passer, travail harassant de sous-prolétaire noir, serveur dans un hôtel de la baie. De plus, il est encore sous l'effet de la cachaça.

Sortant de la foule, une matrone et une jeune fille s'avancent, pieds nus. Silhouettes contrastées mais également émouvantes, elles s'approchent de la frontière des espaces. La femme exhibe un flacon de parfum bon marché à l'odeur pénétrante et en jette quelques gouttes vers l'Egun couronné. Les tambours résonnent. L'Egun les appelle et les invite à venir danser avec lui, dans l'espace des morts. Dans l'assistance, la tension est extrême. Alors, d'un pas sûr, la femme franchit les bâtons, suivie par la jeune fille.

Tout l'univers, toute la très mystérieuse histoire des hommes se trouvent brusquement résumés dans cette danse entre les vivants et les morts, danse joyeuse et solennelle. Debout dans la nuit, ceux qui vont bientôt mourir, ceux pour qui l'avenir est incertain, fixent, de leur regard, cet étrange ballet où deux univers, deux angoisses se touchent, où dans une existence unique, réconciliée, les morts masqués dansent avec les femmes en qui maintenant toute la vie de la communauté se réfugie.

Je m'adresse à Joãzinho Daniel de Paula :

– Combien d'Egun y a-t-il à Amoreira ?

– Des milliers¹⁶ !

Cette nuit-là, nous n'en verrons que 6 ou 7¹⁷. Le plus attachant d'entre eux est certainement l'Egun Oya. Il danse gracieusement. Les bandelettes de son costume voltigent en soulevant la poussière du sol, tourbillon bienfaisant qu'on essaie d'attirer à soi en agitant bras et mains.

L'Egun Eri demande à l'assistance de rire. Tout le monde éclate d'un long rire franc. Il demande au peuple de raffermir, entre ses membres, les liens de paix ; il demande que chacun pardonne à l'autre les offenses commises durant l'année.

On se penche aussitôt vers son voisin, celui de gauche d'abord, celui de droite ensuite, puis vers celui de derrière. Joue contre joue, les hommes s'entourent les épaules de leurs bras. Les femmes font de même, les enfants s'embrassent aussi, affectueusement. L'extrême pudeur de la communauté africaine ne permet pas que les hommes et les femmes s'embrassent en public. La réconciliation s'arrête donc à la frontière des secteurs, à la barrière de bois qui sépare les espaces réservés à chaque sexe.

Vers 2 heures du matin, un vieil homme malade demande à partir. L'Ojé João-Daniel traduit ce vœu à l'Egun Eri qui apparemment lui donne la permission. Il lui demande, dans un grognement qui est traduit, de revenir lors de la prochaine fête qui aura lieu dans une année. Le gardien de la porte, mécontent, ouvre un des battants. Le vieux s'éloigne à reculons, remerciant l'Egun par des inclinaisons répétées de sa générosité exceptionnelle.

Six cents personnes environ vivent sur les collines d'Amoreira. Groupées en vingt familles, elles cultivent le manioc, des légumes et l'igname. Cela suffit à leur propre consommation. Parfois même elles en vendent de petites quantités aux habitants de la capitale de l'île d'Itaparica et au marché de Salvador. Le clan est propriétaire des terres qu'il cultive. L'ancêtre de ce clan s'appelle Eduardo de Paula ; il est devenu Egun depuis longtemps. Le nombre de personnes apparentées au clan n'est pas connu. Alliés, parents, associés, sans lien de sang direct vivent exilés, soit sur le bord de l'île, soit dans les cases de pêcheurs de Punta Areia, soit à Salvador ou encore dans le lointain Sud, dans la grande et meurtrière banlieue de Rio de Janeiro. Mais lors des grandes fêtes, le clan et ses « agregados » se reconstitue, figure visible de sa hiérarchie compliquée.

Le Baba-Egun opère parmi ces gens une véritable catharsis. C'est lui qui portait la couronne de fer au début de la soirée, couronne qui a été déposée entre-temps dans la case du secret. Il appelle des couples, des personnes isolées. Devant le peuple rassemblé, il leur révèle leurs problèmes intimes. Parfois, un couple proteste. Un homme et une femme s'avancent séparément. Il est question de leur fils, âgé de huit ans, présent dans l'assemblée et qui s'avance aussi vers les bâtons, ôtant ses sandales à l'exemple de ses parents.

Même mandaté par les morts, personne ne peut pénétrer dans l'espace des Egun autrement que pieds nus. La présence des Egun

transforme cet endroit en Ilu Ayé, terre d'Afrique, terre de vie qu'aucun objet profane – chaussure, étoffe ou simple revers d'un pantalon – ne doit souiller. Le Baba instruit l'Ojé servant, lui aussi prostré à la lisière de l'Ilu Ayé. L'Ojé traduit. La mère de l'enfant proteste :

– Mais Baba, il faut que mon fils étudie...

La voix du Baba s'élève, voix terrifiante de ventriloque ivre. Les tambours se sont tus depuis longtemps. La femme s'incline de nouveau, touche le sol de son front. Elle s'excuse longuement, à voix basse. L'Egun a apparemment ordonné que l'enfant entreprenne de longs et coûteux travaux d'initiation. Il acquerra le savoir ancestral, précis et compliqué, le préparant ainsi à assumer, dans quelques années ou quelques décennies, une des charges auxiliaires ou gouvernementales de la maison. L'Ojé, conscient de la gravité du moment, n'est pas rassuré. A trois reprises il demande aux parents :

– Êtes-vous prêts à entreprendre ces travaux ?

Par trois fois, le père d'une voix convaincue et fière, la mère résignée, répondent :

– Oui, nous le ferons.

Le peuple, debout, approuve d'un murmure.

Un à un, les coqs se mettent à chanter dans le lointain. Il est 4 heures du matin. Aucun Egun ne se trouvant dans le kraal, les Ojé permettent à quelques personnes, des vieux et des enfants, de sortir. Le gardien, visiblement contrarié, ouvre la porte en maugréant. Le sommeil est venu à bout d'un certain nombre de personnes qui dorment sur les bancs du fond et sur les nattes. Brusquement, dans l'aube, des cris retentissent. Un Egun a été aperçu à un coin du village. Munis de bâtons, les Ojé se précipitent au-dehors. Ils frappent le sol de ces longues tiges flexibles pour tenir éloignés les morts errants et pour ramener sains et saufs les vivants égarés à l'extérieur de la maison. Au-dehors, la voix haute et stridente de l'Egun ne cesse de quémander. Il aimerait entrer dans la maison des morts, il demande aux vivants de l'accueillir. Ceux-ci, heureux de s'en être tirés à si bon compte, protégés maintenant par les frontières rigoureuses des espaces divisés, répliquent joyeusement, tout excités par ce qui les attend :

– Oui, oui, viens, sois le bienvenu, Baba !

Baba-Yao entre par la porte latérale, celle qui donne sur la nuit et la maison du secret. Il porte un chapeau à plumes posé sur son

costume d'Egun. Ses vêtements sont parsemés d'innombrables points de couleurs pastels. Il porte un arc et une flèche qu'il serre dans ses gants rouges. Ses mouvements sont saccadés. Les autres Egun semblaient glisser au-dessus du sol sur une surface invisible et mouvante. Lui, Baba-Yao, sautille et s'agite telle une marionnette en mal de maître. Une certaine atmosphère de familiarité, absente jusque-là, se crée tout à coup. L'excitation s'en mêlant, on interpelle l'Egun du fond de la pénombre. Une femme tombe en transe, la quatrième de la nuit. Comme pour les trois précédentes, où à chaque fois une, puis plusieurs femmes perdaient leur conscience éveillée, elle est rapidement maîtrisée par les servantes, les Iya et les Yagan.

Le Baba interroge l'Alagba :

– Qu'est-ce qui se passe ?

– Ce n'est rien, Baba. C'était un Orixá que nous avons chassé, répond l'Alagba.

L'assistance tape des mains, bat le rythme avec la paume et l'index. Les chants s'amplifient, les tambours battent. L'Egun demande si on l'aime. Des cris joyeux lui répondent : on t'aime ! La danse continue. Pourtant, lorsque le Baba, emporté par la joie de se retrouver parmi les siens s'avance, imprudemment, en direction des vivants, les Ojé le repoussent de leurs bâtons fourchus.

Dehors, les chiens aboient. Par les fissures du mur latéral et par le portail maintenant grand ouvert, l'aube filtre. Au fond de la salle, la barrière tombe, les hommes se mêlent aux femmes. La communauté des vivants et des morts se défait au jour. Nous sortons. La nuit se retire. Une lumière blanche traîne sur la mer. Les palmiers royaux, noirs sur le ciel clair, trouent l'horizon de leurs bras. Depuis longtemps éveillés, de bruyants cochons noirs circulent parmi les poules, fouillant le sol de leur groin. Sur l'herbe mouillée, du linge est étendu depuis la veille. Unealebasse de mingal, le lait chaud du manioc, est posée au milieu d'une foule bruyante de gosses. Les adultes sortent d'un pas grave, l'un derrière l'autre, échangeant quelques paroles à voix basse. Sur le plateau central, d'où partent les sentiers vers la brousse ou vers la mer, des groupes se forment. On discute, les yeux reflètent les merveilles de la nuit.

Sur l'étroite bande de terre qui sépare la maison du secret de la vaste case blanche, celle où une heure auparavant les vivants étaient rassemblés en présence des morts, un Egun apparaît soudain. La

nouvelle circule rapidement.

On se regroupe en se tenant à distance respectable, vaguement inquiet. Un barrage humain se forme, barrant l'horizon que limite la forêt de bananiers d'un côté et la case du culte de l'autre.

A quelque distance, surveillé attentivement par les Ojé et les Amuisan armés de leurs bâtons, la grande silhouette de l'Egun Omonile descend les trois marches de la case du secret. Drapé dans son costume de pourpre et d'indigo, il s'avance vers un monticule planté d'arbres fruitiers et de fleurs. C'est l'Ile Sanya, il contourne d'un pas mesuré le lieu funéraire où reposent, confiés à la garde des vivants, les objets-souvenirs de son passage sur terre.

Le soleil des tropiques a embrasé le ciel. Lorsque l'Egun Omonile rejoint enfin sa maison, nous descendons le sentier qui conduit aux lagunes, ivres des mystères de la nuit.

III. La fonction sociale des morts-revenants

Le candomblé d'Egun et le candomblé d'Orixá possèdent une dimension sociale similaire. Les indices en sont multiples. Ils se situent d'abord au niveau de la perception immédiate de l'observation, au plan où se révèle le « savoir savoureux », le discours participant évoqué par Lévi-Strauss. Rappelons un passage du discours de Bastide qui concerne les candomblés d'Orixá de la Nigéria occidentale :

En me promenant le soir, je sentais qu'il y avait des confréries, quelqu'un, un homme, une femme qui avait un Orixá et qui le recevait de temps en temps pour le bienfait de la collectivité. L'un, c'était pour les récoltes, l'autre c'était pour la pluie d'orage et du printemps, l'autre pour empêcher la foudre de tomber. Chacun avait sa fonction dans la société. Ce qui fait que tous les initiés ensemble réalisaient le bonheur du village. Et c'était pour moi quelque chose de très émouvant que de sentir ces prières motrices qui se faisaient dans tout le village¹⁸.

Le candomblé d'Egun, quoique sur un registre entièrement différent, remplit une même et indispensable fonction sociale. Pour les

besoins de l'analyse, on peut, artificiellement et d'une façon purement didactique, diviser cette fonction collective en plusieurs fonctions spécifiques. Le tableau schématique révèle alors les vecteurs suivants :

La fonction principale, celle qui se révèle immédiatement à l'observateur est celle de faire revenir les morts. Mais quels morts ? Aucune réponse claire ne peut être donnée. Mes informateurs du clan De Paula d'Amoreira et de Salvador affirment qu'il existe dans leur candomblé un nombre quasi illimité d'Egun, une multitude, *id est* : « des milliers d'Egun¹⁹ ». En fait, le problème est plus complexe. Il ne s'agit pas de savoir combien d'Egun sont servis par le terreiro d'un clan donné. Toute personne morte devient Egun, hormis les enfants morts-nés²⁰. Il faut pour cela que la conscience se sépare du corps, encore faut-il que le corps soit irréparablement détruit, que la catastrophe physiologique soit vérifiée par la communauté et qu'aucun retour de conscience dans l'ancien corps ne soit plus possible. Dès ce moment – nous le verrons clairement lors de l'analyse des cérémonies funéraires de la Gomeia, nous l'avons déjà vu lors de l'analyse du Tambor de choro du Maragnan –, la personne humaine se transforme en Egun.

Théoriquement, il serait donc tout à fait possible de dénombrer avec précision les Egun d'un clan. Il suffirait en effet de déterminer la façon dont chaque personne est décédée, de savoir si elle est morte de façon naturelle – c'est-à-dire déclarée comme telle par le système nagô – ou exceptionnellement de façon suspecte. Mais le vrai problème n'est pas là.

La difficulté se situe ailleurs. Quels sont, parmi tous ces Egun, ceux qui reviennent effectivement au candomblé érigé en leur honneur ? Lesquels d'entre eux acquièrent un statut social suffisant pour exercer sur la société des vivants une autorité admise, comme celle qui se manifeste à Itaparica ?

Dans l'incertitude où je me trouve, je ne peux que formuler des hypothèses.

La première serait que les Ojé, les Alagba, les Amuisan et les autres dignitaires du terreiro d'Ile Agboula useraient – vivants – de leur influence politique, pour obtenir – morts – le statut privilégié d'Egun. Ceci suggère une manipulation. Se sentant profondément responsables du destin de la communauté, exerçant sur les esprits un pouvoir incontestable, ces dignitaires suivraient la tendance naturelle de tout

gouvernement : persévérer et durer. Pour que la chose devienne réalisable, il faut que le modèle social soit légitimé en permanence. En l'occurrence, il s'agirait avant tout d'une légitimation oligarchique. Au sein du clan, au sein du peuple qui alimente et sous-tend le candomblé, un groupe restreint, une unité sanguine, une famille particulière détiendrait les postes-clés de la hiérarchie. Il va sans dire que pour des dignitaires la tentation serait grande de déclarer Baba-Egun, c'est-à-dire « père » du clan, les ancêtres de sang de leur propre famille.

La deuxième raison qui préside au choix des Baba-Egun réside, hypothétiquement, dans la structure anthropomorphique du système. Chaque Baba possède en effet un nombre élevé de qualités para-humaines précises. Baba-Eri, nous l'avons vu, aime s'amuser. Baba-Agboula témoigne à l'endroit des vivants, d'une sévérité exagérée et répand la crainte. Baba-Oya est plein de compassion pour les multiples souffrances des hommes. L'air que déplacent les Egun en dansant, déclaré bienfaisant, est « aspiré » par les vivants pour guérir leurs maladies et leurs infirmités. Des personnes mortes récemment, pourvues d'un caractère fort ou de dons spécifiques, comme celui du commandement, de la guérison, de la danse, auraient ainsi tracé un sillon profond dans la conscience du clan. Leur retour sous le masque de l'Egun ne constituerait alors que la formalisation donnée par la mémoire collective à un souvenir particulier.

La dernière hypothèse enfin est inhérente au système symbolique nagô. L'Orun, la terre de la vie impérissable est peuplée par des clans, des tribus, des lignées et des hiérarchies déterminées. L'homme qui quitte son corps terrestre (nous parlons toujours de la mort « normale ») pour rejoindre son Ipori, son visage impérissable dans l'Orun, n'abandonne que son visage humain et garde sa famille, sa lignée, le clan et le peuple dans lesquels l'Orixá, au moment de sa création, l'a mis. *Personne ne quitte jamais ses ancêtres et les ancêtres ne quittent jamais personne*, disent nos informateurs. Le fait, qu'à Amoreira, un nombre limité d'Egun et non la totalité des morts du clan De Paula apparaissent, serait dû à l'effondrement de pans successifs de la mémoire collective. Cette dernière théorie me paraît la plus vraisemblable. En effet, je me rallie, contre Carneiro, Dos Santos et Costa-Lima, à la version de Bascom qui réfute le caractère secret des candomblés d'Egun. Les candomblés d'Egun ne constituent pas des

sociétés secrètes. Il est vrai que l'unique candomblé d'Egun existant dans la diaspora nagô du Brésil, le terreiro d'Amoreira²¹ est protégé par des réseaux superposés de savoirs hermétiques. Ces connaissances sont stratifiées. Chaque savoir particulier, savoir d'une classe, est protégé par une langue secrète qui lui est spécifique. Elles restent impénétrables à celui qui n'appartient pas à la strate détentrice du savoir qui lui est propre (allié, *agregado* ou étranger). Cependant, la connaissance initiatique et stratifiée n'est pas, en elle-même, un signe distinctif d'une société secrète.

Tout le savoir social nagô est hiérarchisé, protégé, « secrétisé » de cette sorte. Il n'existe pas une plus grande ouverture, une plus grande accessibilité du savoir dans les candomblés d'Orixá par exemple, ou dans les sociétés de Babalao, prêtres de la divination, qu'aux candomblés d'Egun. Secondement, le fait qu'il n'existe plus aujourd'hui qu'un unique candomblé d'Egun au Brésil, et peut-être dans l'Amérique latine tout entière²² ne peut non plus servir d'argument à un hermétisme particulier du candomblé d'Egun.

Dans les villes yoruba auscultées par Bascom, notamment Ifé et Igana, il existe une multitude de sociétés d'Egun qui sont chacune parfaitement intégrées dans la vie civile des villes et des clans qui les sous-tendent. Les fêtes publiques alternent avec les obligations et les cérémonies réservées à certains membres de strates spécifiques de la hiérarchie initiatique. Les diverses strates utilisent des langues secrètes, inconnues les unes des autres, mais les cérémonies essentielles se déroulent en langue véhiculaire commune et restent parfaitement intelligibles à l'assistance non initiée.

Dans l'exil américain, un grand nombre de candomblés d'Egun ont, pendant longtemps, structuré les clans d'Africains déportés. Pour la seule région de Bahia et pour la seule époque allant de 1830 à 1920, Juana et Deoscoredes Dos Santos identifient près d'une dizaine de grands candomblés d'où l'influence des morts rayonne puissamment parmi les esclaves d'abord, parmi les clans libérés de sous-prolétaires noirs ensuite. Il s'agit notamment des candomblés de Veracruz, de Tuntum, d'Encarnaçao, d'Agua de Minas et de Preguiçao, ce dernier étant situé dans le port de Salvador, tout près de l'église Nossa Senhora de Conceição da Praia. Dans la banlieue de Salvador, aujourd'hui intégrée au quartier Libertade, existait le candomblé du Tio Ope, le terreiro do Corta-Braço. Région économiquement très

développée puisqu'on y chassait la baleine jusqu'au début du ^{xx}e siècle, l'île d'Itaparica, enfin, abritait le terreiro d'Ile Oya et celui de Mocambo. Ce dernier est détruit depuis longtemps. Son nom est celui d'une plantation où vivaient de nombreux esclaves²³.

Un seul terreiro existe aujourd'hui sur l'île, il s'agit justement de celui d'Ile Agboula. Tous les autres ayant existé dans le Reconcavo, dans la ville ou ses banlieues, ont pratiquement disparu²⁴.

Avec eux, des pans entiers de la mémoire musculaire, de la mémoire mythique comme de la mémoire affective se sont effondrés. Le candomblé d'Amoreira, son refus de s'ouvrir à d'autres personnes qu'aux membres du clan, aux alliés, agregados ou étrangers en petit nombre, soigneusement sélectionnés, partage volontairement le destin de la Casa de Mina à São Luis (Voir [ici](#)). Il ne dit que ce qu'il sait. Il refuse avec une rigueur admirable toute compromission avec l'imagination féconde et l'improvisation rituelle des terreiros d'Orixá. Point de syncrétisme mais une résistance extrême à l'acculturation. Son discours, dès lors, reste fragmentaire, mais ce discours est vrai. Il garde, malgré ce qu'il a perdu, malgré ses silences ou plutôt à cause d'eux, une dignité incomparable. Les hommes et les femmes d'Amoreira savent finalement peu de choses sur leurs morts et leur dialogue avec eux reste précaire. Mais ce qu'ils en savent, ce qu'ils disent, est rigoureusement conforme aux plus anciennes traditions, au savoir le plus permanent et le plus éprouvé existentiellement de ce magnifique peuple nagô, massacré et pourtant impérissable.

Concluons provisoirement : une première fonction de la Maison des morts-revenants est celle d'assurer la permanence vécue du groupe, la communication ininterrompue entre vivants et morts et le libre flux du savoir social des ancêtres, même décédés, vers les nouveaux venus sur terre, ces ignorants de la vie que sont les vivants. Au-delà de cette tâche, le terreiro d'Egun en assume une seconde, non moins importante, celle de donner une bonne mort aux vivants dont le temps terrestre est venu à échéance.

Lorsqu'une personne meurt, les Baba-Egun sont appelés. Ils jouent un rôle essentiel dans la cérémonie funéraire appelée Axexê²⁵. Pour expliciter ce rôle, nous faisons appel à deux substrats empiriques distincts.

Deux grands Axexe ont eu lieu dans un passé relativement proche dans deux candomblés d'Orixá différents de Salvador. La première cérémonie est celle qui marqua le départ définitif de la Mae Senhora, l'une des plus grandes d'entre les Yawalorixa de Bahia²⁶. L'autre est celle qui présida au départ du Babalorixa Procopio Xavier du candomblé Ile Ogunja, une importante maison ketu du Bairro Brotas de Salvador²⁷.

Lorsqu'en 1967, la Mae Senhora²⁸ meurt, les cérémonies funéraires durent sept jours. Tous les assistants se rendent tous les soirs vers 21 heures au terreiro d'Opo Afonja. Les portes sont fermées vers 21 h. 30 et ne se rouvrent qu'à l'aube. Les sept jours sont comptés à partir de l'enterrement. Ils se terminent par la célébration d'une messe catholique des morts. Dom Timoteo, père-abbé de São Bento, le prêtre chrétien le plus puissant de Bahia après le cardinal-archevêque, assume cette charge.

Malgré une séparation rigide, tant spatiale que fonctionnelle, des candomblés d'Orixá et d'Egun, des relations privilégiées ont toujours existé entre les grandes Yawalorixa des candomblés d'Orixá et les Ojé des Egun. Les premiers candomblés servent à maintenir la vie sur terre, les seconds à la communication avec les morts. Certains Babalão, certains devins, occupent même, tels Pierre Verger et Deoscoredes Dos Santos, des fonctions dans les deux sociétés.

Cependant, entre Mae Senhora et le candomblé d'Egun d'Ile Agboula, les contingences de la vie mouvementée des Nagô de Bahia avaient tissé des liens plus intimes encore. J'ai décrit à la page 40 la guérison de Deoscoredes, fils de Senhora, par les Egun d'Itaparica²⁹. Pour cette guérison, la Yawalorixa garda aux Baba-Egun une reconnaissance profonde : elle leur donna son fils. Initié aux mystères les plus reculés des Egun, il est aujourd'hui un des Ojé les plus puissants d'Itaparica³⁰. En plus, Senhora jusqu'à la fin de sa vie, fit de grands dons en espèces au terreiro Ile Agboula. Elle fournit notamment les bêtes de sacrifice, l'huile des lampes, la nourriture, les étoffes, assura la décoration et pourvut aux multiples frais des servants des tambours, des Ojé et des autres dignitaires de la fête du Baba principal de la maison, Baba-Agboula.

Pour toutes ces raisons la maison des morts-revenants d'Itaparica se trouvait intimement associée aux cérémonies funéraires de Senhora. Pendant toute la période de l'Axexe, les Yawo sont habillées de blanc.

Aucun Orixá ne descend, personne ne tombe en transe, on n'entend que les chants et les invocations des Orixá de la maison. On n'y fait pas mention de la mort, aucune demande n'y est formulée, rien n'est expliqué dans ces chants nocturnes dont l'unique message est une vénération désespérée de la vie. *De profundis clamavi*. Face à la mort, les vivants invoquent les Orixá, éléments constitutifs de l'univers visible, porteurs de vie. A un moment donné, les Baba-Egun font leur apparition. Ils étaient deux à Opo Afonja. Ils préparent le chemin pour la défunte, *ils sont la défunte*. Par leur bouche, par sa bouche humaine devenue bouche d'Egun, Senhora prend une dernière fois congé des vivants. Elle remercie tous ceux qui, durant son existence terrestre, l'ont entourée. Elle donne des ordres urgents, des ultimes conseils. Mais, et c'est d'une importance capitale pour l'intelligence du pouvoir théocratique, elle ne donne aucune instruction relative à sa succession. Le choix du nouveau théocrate est affaire de divination.

Avant la fin de l'Axexé, les grandes Yawalorixá et les Babalão de Bahia se réuniront pour consulter les cauris ou le collier d'Ifá. Car le pouvoir nagô-yoruba est un pouvoir électif où la volonté électrice des hommes cherche son chemin à travers les réseaux des Odun, extraordinaire collection millénaire de situations et de solutions politiques, vécues par les royaumes yoruba du passé.

Seules, les très grands Yawalorixá et Babalorixá bénéficient, au moment de leur mort, de la présence des Baba-Egun. Cependant, les Egun sont apparus à la mort de Mae Aninha, grand-mère de sang de Deoscoredes, mère de sang et prédécesseur de Mae Senhora. La raison en est probablement avant tout pratique. Durant toute l'année qui suit la mort de la prêtresse-reine, le terreiro reste paralysé. On n'y remplit que les obligations prévues indispensables. Or, une société rituelle de l'importance de celle d'Opo Afonja dispose d'un pouvoir politique, religieux et économique considérable dans la ville de Salvador. Elle est en butte aux convoitises ; des groupes rivaux menacent de passer aux combats ouverts. Les usurpateurs attendent patiemment leur heure. Le vaste peuple des fidèles est désorienté autant qu'affligé par le silence brutal, et qui se prolonge, de la voix indiscutée de la Yawalorixá³¹. Or, comme la plupart des vivants, les Yawalorixá, elles aussi, ne croient pas vraiment à l'éventualité de leur propre mort. Elle les surprend toujours dans un moment imprévu, dans un accident, dans la maladie qu'on croit guérissable. Femmes destinées au service exclusif de la vie, elles

meurent sans testament. Il faut donc qu'après leur mort elles reviennent au moins une fois encore devant le peuple assemblé. Quel moment plus propice pour le faire que cette cérémonie de l'Axexe ? La foule y est recueillie, réceptive, attentive aux paroles posthumes de sa théocrate défunte. Par le Baba-Egun, la Yawalorixa parle, mais c'est une parole unique. A l'intérieur du kraal des Orixas, dans la Roça où elle a passé toute son existence terrestre, sa voix ne retentira plus jamais, une fois l'Axexe terminé.

Passons au deuxième exemple illustrant les fonctions que les morts-revenants assument lors des funérailles d'une personne décédée : Procopio Xavier, Babalorixa du terreiro kété Ile Ogunja, situé au 204 de la rue Luis Anselmo, quartier de Brotas, à Salvador, est mort à plus de 90 ans. C'était un homme au savoir immense et à l'extrême rigueur doctrinale. Il avait toujours refusé, dans sa maison, la pratique de la divination à des fins profanes ; se privant ainsi de la source de revenus normale et abondante d'un candomblé ordinaire. « So cuidan dos Orixas³² », dit mon informatrice, Mae Edna, petite-fille de sang de l'actuelle Yawalorixa Maria de Natividade. Les cauris – il en existe vingt et un dans la maison (le jeu rituel normal) – ne sont utilisés que pour les démarches divinatoires entreprises pendant le temps de l'initiation des nouvelles Yawo. De profession civile, Procopio était *galafate*, beau métier rare qui consiste à sculpter les têtes d'hommes ou d'animaux qui ornent la proue des barques de pêcheurs ou de voyageurs et leur donnent cette étrange majesté.

Enfant, il avait été initié à *Ogunja* par la Mae Mariolina, célèbre Yawalorixa du début du siècle. Ogunja est un Orixas qui ne descend pas souvent chez les hommes. Ogunja est issu de l'Orixas Ogun, qui, là, ne se manifeste pas sous sa forme martiale et violente mais sous celle d'un enfant.

Le terreiro de Procopio compte plus de deux cents filles et fils dispersés dans tout le Brésil. Un palmier royal, emblème de la maison seigneuriale, est planté devant sa porte. Quelques-uns des Orixas de la maison se manifestent en même temps chez plusieurs personnes ; ainsi, pas moins de huit filles reçoivent l'Orixas Iansan. A cette ferveur religieuse correspond une rigoureuse organisation sociale.

Le calendrier de l'Axexe est scrupuleusement respecté. La première période funéraire est celle des sept jours, cérémonie où l'on invoque tous les Orixas du terreiro, au son des *Abaté*, tambours spéciaux pour le

deuil, à la large surface ornée de blanc ; où l'on détruit le Bara-Orun ; et où l'on consomme la nourriture préférée d'Ogunja, le maître de la maison. Après une année pleine, comptée à partir du départ définitif de l'Egun de Procopio, c'est-à-dire le septième jour suivant l'enterrement, la deuxième cérémonie funéraire a lieu. Elle marque l'installation définitive de l'Egun de Procopio dans son Ipori, sa vraie tête impérissable posée dans l'Orun. La nouvelle Yawalorixa ou le nouveau Babalorixa (en l'occurrence Maria de Natividade, fille d'Omulu) ne conquiert vraiment un pouvoir sacerdotal et politique complet qu'à partir de ce moment-là. Trois autres cérémonies, enfin, terminent le cycle funéraire. Après sept ans, les Abaté, les tambours de mort, remplacent une nouvelle fois les Atabaque, les tambours de vie dans le terreiro. Devant tous les fidèles habillés de blanc, assis par terre, joignant puis ouvrant les mains au rythme des instruments, les Abaté rappellent aux Orixas qu'il y a sept ans, un homme est parti de leur royaume pour rejoindre sa terre d'origine, l'Orun.

Les Orixas, créateurs d'hommes, maintiennent la vie par leurs actions quotidiennes, leur possession des vivants, par la pluie, la foudre, le soleil qu'ils commandent ; ils assurent la croissance du manioc, le mûrissement de l'igname.

Sept ans plus tard³³, les tambours de la mort résonnent à nouveau, un même rappel est fait aux Orixas et aux hommes de la terre. Ils retentissent une dernière fois pour ouvrir, accompagner puis clore les cérémonies mortuaires de la vingt et unième année. Lors de chacun de ces cycles funéraires, à chaque instant de l'Axexe, les Baba-Egun assumant la personnalité du mort, peuvent faire irruption dans le candomblé d'Orixas.

Au candomblé Ile Ogunja, le Babalorixa défunt a parlé par le truchement du Baba-Egun³⁴ lors du premier cycle seulement de la période mortuaire des sept jours.

La fonction sociale première, primordiale, du terreiro d'Egun consiste donc à faire revenir les morts, à mettre les vivants au bénéfice régulier de l'expérience accumulée par les ancêtres, et à établir une communication socialisée, contrôlée et ordonnée entre ceux qui se trouvent présentement engagés dans leur aventure humaine et les autres, ceux qui ont déjà parcouru cette existence. Elle atteste également, d'une façon visible et constamment présente à la conscience, l'indissoluble, l'impérissable force de vie qui remplit l'Ayé

et l'Orun, le monde visible et son autre moitié cachée, le monde des morts. Tout cela est formalisé par un langage mythique et un langage rituel, reflets fidèles des infinies subtilités et des nuances de la pensée africaine.

Nous l'avons vu, l'Axexe, les cycles superposés et entrecroisés des rites mortuaires successifs, célébrés lors du décès d'un grand dignitaire du candomblé d'Orixá, nécessitent l'apparition et la parole médiatrice d'un ou de plusieurs Baba-Egun. Mais, parmi les vivants, le Baba assume une troisième fonction encore. Lorsqu'une maladie, une douleur par trop intolérable affecte le sous-prolétaire noir du Maragnan ou de Bahia, le périple humiliant de la quête d'un soulagement est toujours le même : il va d'abord au « Pronto Socorro », poste de santé gouvernemental où des étudiants en médecine exercent gauchement leur art dangereux. Là, le traitement est gratuit. De là, le malade va à la *Santa Casa de la Misericordia*. La file est longue. Après ces attentes, souvent vaines³⁵, devant ces établissements de Blancs, le Métis, l'homme noir ou le *caboclo* traîne sa souffrance chez le Babalao. Là, les soins sont coûteux mais ils sont souvent efficaces.

Généralement, les cauris indiquent la source du mal en désignant la ou les fautes commises par le malade ou l'action mauvaise d'un ennemi. Il s'agira alors de sacrifier telle bête à tel Orixá, de déposer dans le pégi telles étoffes, telles nourritures. Le sacrifice est fonction de la souffrance de l'Ipori. C'est « ma tête impérissable posée au ciel qui souffre par ma faute (ou par l'action de mon ennemi), faute commise sur la terre ». Le sacrifice est remis à Exu, Orixá messenger, qui relie entre elles toutes les différentes positions du réseau référentiel nagô, c'est-à-dire les différents Orixá. *Le sacrifice est essentiellement compris comme une surcharge de vie qui vient compenser la perte de substance vitale soufferte par l'Ipori*. Cependant, au cours de la divination, le Babalao peut découvrir autre chose. Le collier d'Ifa ou la chute des cauris peuvent lui révéler que le propre ancêtre du consultant est à l'origine du mal. Mort dans l'anonymat, loin de son habitat, sur les routes de l'exil, en Amazonie ou dans le Sud, chassé par la *Secca* ou emprisonné par la police, il est décédé sans que son clan lui ait fait un Axexe régulier. Depuis lors, il erre entre l'Orun et

l'Àyé, entre le ciel et la terre, incapable de réintégrer son Ipori. Dans ce cas, le devin d'Ifa ne peut plus rien. Le malade doit se faire transporter au terreiro d'Egun. Là, les Ojé font venir l'Egun de son ancêtre, l'interrogent quant aux travaux, rites et sacrifices à accomplir et transmettent le message réparateur au malade. L'Egun apaisé, le malade guérit.

Résumons : nous avons identifié trois types de fonctions assumées par les Egun dans la communauté des vivants. Une fonction cognitive d'abord : la communication et la transmission d'informations empiriques entre les ancêtres et leurs descendants de sang, élargie jusqu'au dialogue collectif, socialisé et ritualisé entre vivants et morts. Une fonction politique ensuite : celle d'assister les responsables du gouvernement temporel de la société. Une prêtresse-reine, ou un prêtre-roi, mort dans la violence, sans préparations, donc sans avoir pu régler auparavant le contentieux de la communauté, revient une dernière fois du royaume des morts, au cours de l'Axexe. Conscience immatérielle, elle prend, le temps d'une nuit, la forme d'un Baba-Egun. Elle revient devant le peuple affligé pour donner les ultimes conseils, régler les derniers conflits.

Le départ définitif de la Yawalorixa, du Babalão ou du Babalorixa vers l'Orun n'a lieu qu'après cette ultime apparition.

La troisième fonction est d'essence thérapeutique : un malade, un blessé se présente aux prêtres des morts. Il a auparavant usé de tous les moyens de guérison possibles ; en vain. L'Ojé formule des hypothèses. Il appelle un mort, l'interroge. Le mort est ensuite apaisé, renvoyé dans la terre de la vie impérissable. La souffrance de l'homme vivant, causée par l'errance ou plus simplement une quelconque colère de l'ancêtre, disparaît avec l'accomplissement des sacrifices ordonnés par les Ojé.

Cependant, l'identification didactique des différentes fonctions sociales quotidiennement assumées par les Baba-Egun ne tient pas compte d'une ambiguïté fondamentale qui affecte tout le terreiro d'Egun. L'Egun est bénéfique et maléfique à la fois. Il porte la vie et la mort. Cette ambiguïté se saisit le mieux au niveau du système mythique. Lors de la constitution de la figure d'Egun, un double et très curieux transfert s'opère. Dans le mythe fondateur, c'est « la mort et sa

suite », en d'autres termes, les morts, qui envahissent le marché d'Ifé. Ils tuent les gens au hasard. Tels des bandits de grand chemin, ils frappent, assassinent avec de gros bâtons (*opa-ikun*) les marchands et leurs clients. L'affaire est grave car fermer un marché ou tout simplement ne pas s'y rendre est chose inconcevable en pays yoruba. Sans leurs marchés, les villes yoruba meurent. Beaucoup plus qu'un simple carrefour d'échanges économiques, le marché est une structure temporelle, une date cardinale du calendrier, une forme de sociabilité, un lieu d'information et de communication indispensable et enfin un mécanisme de la gestion des conflits politiques. Les habitants d'Ifé sont donc sans défense devant la mort.

Finalement, Ameiyegun prend la décision d'affronter l'ennemi. Il rassemble ceux de son clan, il fabrique d'effrayants costumes et se cache avec ses combattants dans l'arbre de la place du marché pour y attendre le passage des morts. L'univers yoruba est encore gouverné, à cette époque-là, par la structure manichéenne qui sépare, de façon irrévocable, les morts des vivants et les vivants des morts, refoulant ces deux espèces d'êtres dans deux secteurs séparés de l'espace. Cependant, au cours des combats entre les hommes d'Ameiyegun et les morts, *une première inversion* s'opère.

Surpris par les hommes à l'accoutrement étrange qui sortent de l'arbre pour se précipiter sur eux, les morts s'enfuient. En se sauvant, ils laissent tomber leurs bâtons parmi les cadavres des gens qu'ils viennent d'assassiner. Ces bâtons de mort sont maintenant à terre, prêts à être ramassés par le premier vivant venu. C'est sur eux que le clan d'Ameiyegun va fonder son nouveau et très efficace pouvoir. Ameiyegun et ses hommes étaient partis au combat comme des suicidaires, des sacrifiés en sursis précaire. Ils se découvrent vainqueurs. Étonnés par l'efficacité de leur simple apparition, ils se transforment, devant les morts fuyants, en héros combattants. Entre les baraquements, les étalages renversés, les bassines tombées, sur le sol jonché de cadavres, ils ramassent les bâtons et se ruent à la poursuite des morts. Lorsqu'ils rattrapent les morts, ils les frappent avec l'*opa-ikun* ramassé. Et voici que les morts, l'un après l'autre, tombent, morts à leur tour.

L'homme est arrivé ce jour-là à socialiser la mort, à l'intégrer dans son univers, à lui arracher une part de son effrayant pouvoir, à la domestiquer enfin et à la soumettre à sa voix.

Mais, si l'homme a appris à tuer la mort, il a, au même instant, subi la contagion de la mortalité destructrice. *Une deuxième inversion* s'opère. Les uniformes des combattants d'Ameiyegun, qui, ce matin-là, ont sauvé les survivants du marché d'Ifé, seront désormais porteurs de mort. Quiconque est touché par les franges, les bandelettes ou les gants des Egun meurt foudroyé. L'évidence, traduite par le mythe, repose sur l'observation empirique. En effet, les personnes qui par mégarde se laissent toucher par un habit d'Egun subissent les plus graves dommages psychonerveux et psychosomatiques³⁶.

Troisième inversion : les opa-ikun, bâtons de mort, qui, entre les mains des morts assassins semaient la terreur sur le marché d'Ifé changent de fonction entre les mains des hommes d'Ameiyegun. De bâtons de mort, ils deviennent verges de vie. Maniés par les Ojé et les Amuisan, ils serviront désormais à protéger les vivants contre les morts-revenants.

A-t-on déjà réfléchi à l'extrême indigence de l'homme occidental qui, dans sa minérale solitude, reste la plupart du temps totalement ignorant des expériences existentielles accumulées par ceux d'entre les siens qui l'ont précédé ?

Entre les hommes des générations qui se succèdent sur terre et qui, au terme de leur périple humain rejoignent leurs ancêtres de l'Orun, les Egun établissent un canal de communication par lequel passent les expériences vécues des peuples et les enseignements pratiques et théoriques tirés de chaque vie.

Ici, l'homme nagô affirme son éclatante supériorité. Grâce à l'Egun, il sait ce qui, avant lui, a été vécu, souffert, rêvé ; il connaît, au sens fort du terme, la vie vécue, les expériences souffertes, les amours rêvées par ses prédécesseurs. De cette montagne de vie, il tire des enseignements irremplaçables. Même dans sa vie précaire de sous-prolétaire noir, l'homme nagô se trouve sécurisé par une perspective ontologique. Elle évacue largement son angoisse de la mort. Elle lui restitue, dans des structures solides, en un langage rituel clair, la certitude de sa propre immortalité.

Mais l'Egun contient en même temps la rupture, l'irréconciliable différence. L'air, le vent soulevé par l'Egun dansant est bénéfique, guérisseur de maladies. Or, quiconque touche le vêtement de l'Egun

meurt instantanément. Une véritable panique s'empare du groupe chaque fois que, lors des cérémonies, un Egun s'avance en dansant vers l'espace réservé aux vivants. Dans les villages, hameaux ou villes de la Nigéria, à Amoreira aussi, ainsi qu'à Punta Areia où des Egun ont coutume d'apparaître, seuls les plus courageux d'entre les hommes se promènent la nuit. Ils manient alors les bâtons, cinglant l'air de ces longues verges souples (3 à 4 mètres de long), frappant violemment les buissons et le sol devant eux de peur de toucher un Egun errant dans la nuit. Mais l'Egun ne personnifie pas seulement la séparation radicale entre les morts et les vivants. Les Egun apportent la mort aux vivants. Dans la ville d'Iagan, les membres des sociétés d'Egun sont les exécuteurs publics, les hommes chargés d'éliminer physiquement les sorciers malfaisants³⁷.

Une équivoque profonde gouverne ainsi la Maison des morts. Massacreurs et médiateurs, protecteurs des vivants et tueurs de grand chemin, les Egun symbolisent en une figure unique les caractéristiques terrifiantes et contradictoires d'une mort, que même l'admirable système nagô n'arrive pas à dominer totalement.

-
1. Recueilli par Bascom W. R. ; cf. Bascom W. R., « The Sociological Role of the Yoruba Cult-group » in *American Anthropologist*, vol. XXXX, no 1, 1944.
 2. Oni : roi d'Ifé, vénéré, bien qu'homme, comme un Orixá.
 3. Talbot P. A., *The People of Southern Nigeria*, Londres, 1921, vol. III, p. 476.
 4. *Ibid.*
 5. Bascom W. R., *op. cit.*, p. 57.
 6. Bascom W. R., *op. cit.*, p. 50.
 7. La hiérarchie fonctionnelle du candomblé Île Agboula a été restituée avec précision par Juana et Deoscoredes dos Santos, in *Ancestor Worship in Bahia, the Eguncult*, Journal de la société des américanistes, vol. LVIII, 1971, p. 96 s.
 8. Costa-Lima V., « Les Ogan », in *Afro-Asia*, Revue du Centre d'études

afro-orientales, Salvador, no 2.

9. Instruments de fer qui, avec le tambour, rythment les danses des Egun et saluent leur entrée.
10. Bastide R., *Réincarnation et Vie mystique en Afrique noire*, PUF, 1965, p. 141.
11. Ziegler J., *Le Pouvoir africain*, op. cit., p. 98 s.
12. Je dois à l'amitié de l'Ojé Deoscoredes et de sa femme Juana mes premiers contacts avec l'Île Agboula ; je dois à de multiples entretiens avec eux ma première intelligence du rite d'Itaparica.
13. Nom de la maison des morts sur l'île d'Itaparica dans la baie de Tous-les-Saints, État de Bahia, nord-est du Brésil.
14. La tradition affirme qu'un arc-en-ciel, pont jeté entre l'Orun où vivent les morts et l'île, d'Itaparica, annonce la venue des Egun lors de chacune des grandes fêtes d'Amoreira. La première fête à laquelle j'ai assisté eut lieu dans la nuit du 9 septembre 1972. Ce samedi-là, durant la journée, un arc-en-ciel apparut, suspendu entre les nuages et l'île.
15. Deux bâtons fourchus, choisis parmi ceux qu'utilisent les Ojé pour « libérer » les chemins lorsqu'ils se déplacent la nuit.
16. Pour l'analyse du contenu sémantique de cette étonnante réponse, cf. [ici](#).
17. Deux Egun au moins n'ont pas pu être identifiés.
18. Bastide R., Discussion de l'exposé de G. Parrinder, colloque de Strasbourg, sur *Réincarnation et Vie mystique en Afrique noire*, travaux publiés PUF, 1965, p. 141.
19. Cf. le discours de l'Ojé Joãzinho, voir [ici](#).
20. Leurs noms : les *Egbe*, enfants qui « naissent pour mourir aussitôt », cf. Verger P., « La société egbe orun des Abiku, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois », in *Bulletin de l'IFAN*, vol. XXX, no 4, 1968, p. 1449 s.
21. Un second terreiro existe dans les mêmes collines d'Itaparica. Cependant, sa vitalité est faible et il ne constitue plus qu'une ruine rituelle, un fragment de mémoire sans signification autre qu'historique.
22. Les études empiriques, notamment à Cuba et en Guyane, ne sont pas

assez avancées pour que je puisse me prononcer sur ce point.

23.

Deoscoredes et Juana Elbein dos Santos, *Ancestor Worschip in Bahia, the Egun-Cult*, op. cit.

24.

Nina Rodriguez, médecin légiste fixé à Salvador les mentionne dans ses observations, à la fin du XIX^e siècle, in *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, 1935, 2^e édition.

25.

La théorie de l'Axexe a été remarquablement énoncée par Roger Bastide dans « Les Afro-Américains », in *Bulletin spécial de l'IFAN*, Dakar, 1953.

26.

Reconstitué d'après les récits oraux de plusieurs participants, notamment de l'Ogan Vivaldo Costa-Lima, de Juana Dos Santos, épouse du fils de sang de Senhora, de Dom Timoteo, père-abbé du couvent de São Bento de Salvador et de Valdir de Oliveira.

27.

Une partie de cet Axexe a été observée par nous, une autre partie par Zaidé Machado de l'université fédérale de Bahia.

28.

Comme toutes les grandes Yawalorixa de la diaspora, la prêtresse-reine du terreiro Opo-Afonja possédait au moins trois noms connus de tous : Mae Senhora était son nom populaire, celui par lequel elle était affectueusement appelée dans tout le nord-est brésilien. Son « nom de blanc », nom civil, était Maria Bibiana do Espirito Santo. Son nom africain enfin, était Osun Muiwa.

29.

Il est impossible de reconstituer l'acte même de la guérison et l'identité de l'Egun guérisseur.

30.

Dos Santos Deoscoredes, *Contos de nagô*, éd. GRD, Rio de Janeiro, 1963 ; *loruba tal quai se fala*, éd. Tipografia moderna, Salvador 1950 ; *Contos negros de Bahia*, éd. GRD, Rio, 1961 ; *Axe Opo Afonja*, éd. Instituto brasileiro de estudos afro-asiaticos, Rio de Janeiro, 1962.

31.

Opo Afonja en fournit un exemple presque parfait, puisque, de 1967 à ce jour, la crise du pouvoir, la succession de la Yawalorixa n'a pas encore été réglée de façon définitive et indiscutable.

32.

« Nous ne faisons que soigner les Orixá, nous n'avons de la tendresse que pour eux. »

33.

Quatorze ans à dater de l'instant de la mort physique de Procopio.

34.

L'Egun n'a pas pu être identifié. Les assistants, terrifiés par son apparition, n'ayant connaissance que par ouï-dire des différents Egun de Bahia, furent incapables de me décrire avec précision les vêtements, la manière de parler et de danser du Baba.

35.

Il existe pourtant à Salvador des médecins admirables, profondément émus par la souffrance des pauvres : Orlando Castro-Lima, Domingos Machado, *et al.*

36.

Le phénomène d'ailleurs est bien connu en sociologie africaine. Mauss, le premier, lui a consacré une étude. Persuadés d'avoir violé une norme essentielle de la communauté les contrevenants se laissent mourir au sens précis du terme ; cf. Mauss M., « La thanatomanie », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1966, p. 313 s.

37.

Bascom W. R., *op. cit.*

La mort à Gomeia

I. Le prêtre-roi de la gomeia

SES IDENTITÉS CIVILE ET INITIATIQUE

João Alves Terres Filho, appelé Joãzinho da Gomeia, est mort à la polyclinique de São Paulo le 19 mars 1971, au matin. Il était venu dans cette ville le 1^{er} février pour « effectuer une obligation » sur une de ses filles de saints. A 57 ans, atteint d'un cancer, il était entré en clinique le 6 février. Son corps fut embaumé et ramené dans son terreiro de Caxias (État de Rio de Janeiro), escorté d'un immense cortège, le 20 mars au soir. Tout le long du trajet, des foules d'hommes et de femmes en deuil saluaient le cercueil par de déférents « Savara, Iansan ! ». Le défunt avait été en effet fils de l'Orixá Iansan oui s'était manifestée régulièrement en lui par la possession¹.

Joãzinho da Gomeia avait derrière lui quarante et un ans de « santo », c'est-à-dire que depuis quarante et un ans, il était fils d'Orixá. D'initié, il était devenu Babalão, puis chef de terreiro. Il aurait lui-même initié 4 777 fils et filles de saints dans tout le Brésil².

João da Gomeia a vu venir sa mort. Sa grande fête « personnelle », celle qui tous les ans est consacrée à son Orixá Iansan, a lieu le 4 décembre. Ce jour-là, dans le monde des Blancs, est consacré à sainte Barbara, sainte catholique qui, durant la clandestinité, servait de masque syncrétique à Iansan. Or, ce 4 décembre 1970, Iansan tarde à descendre dans le corps de João. A la consternation des Yawo et de l'immense foule des fidèles rassemblés à Caxias, Iansan ne descend

pas. Les tambours l'appellent en vain. Finalement, l'incarnation a lieu vers 3 heures du matin. Il est clair alors qu'un malheur, angoissant dans son indétermination, allait frapper la Gomeia.

Le vendredi 19 mars 1971 à 6 heures, João expirait à la clinique de São Paulo. Au même instant, une tempête éclatait sur Caxias, le tonnerre roulant sur le Miriti et les éclairs déchirant le ciel de Gomeia. Le fait est attesté par de nombreux témoins habitant Caxias. Or, quelques kilomètres plus loin, à Rio de Janeiro où je me trouvais à ce moment, le ciel était parfaitement clair.

Iansan se manifesta une seconde fois quelques jours plus tard, lors de la levée du corps de João. Un orage éclata sur le cimetière de Caxias, la foule se jeta à genoux et salua par des cris joyeux le geste de Iansan.

L'ensemble des conduites funéraires s'appellent *axexe* en nagô, *sirun* en angola³. Les cérémonies s'espacent dans un temps *sui generis* : le temps du deuil.

À la Gomeia, le temps de deuil est fractionné en plusieurs périodes. La première est de sept jours et se termine par le retour des Yawo au cimetière. Elles y enterrent les objets rituels (et personnels) maniés autrefois par le Babalorixa. Chose importante : tous les objets personnels du Babalorixa sont préalablement brisés. La seconde période rituelle dure jusqu'au trentième jour après la mort, et la troisième période prend fin le 365^e jour. Enfin, tous les ans, et aussi longtemps que vivra le candomblé, le jour du départ du Babalorixa est ainsi fêté par une cérémonie⁴.

Le choc de la mort du Babalorixa étant passé, le candomblé est saisi d'angoisse ou plus précisément d'une inquiétude profonde devant l'étrangeté de ce corps d'où la conscience est partie. Une première série rituelle commence alors. Elle a pour objet de retirer de ce corps le pouvoir initiatique qui, hier encore, faisait de lui le point de convergence de toutes les compétences et rapports d'autorités du candomblé. Ces rites, mal connus des chercheurs parce qu'abrités derrière l'écran d'un secret rigoureux, consistent d'abord à retirer la « pierre » de la tête du défunt. Cette pierre lui a été implantée sur le haut du crâne lors de son initiation. L'incision faite dans la voûte crânienne est l'endroit par lequel l'Orixa entre dans le corps de l'homme, lors de la possession. La pierre retirée est immédiatement jetée dans le fleuve Miriti qui l'emporte. On prétend qu'un Babalorixa

de *muitas cabeças* (un grand prêtre ayant initié de nombreuses personnes) ne meurt jamais seul, qu'un initié d'Oxala le précède dans la mort et que l'enterrement du grand prêtre est suivi par la mort (autrefois la mise à mort) de deux autres personnes. Dans le cas de João, la première partie de la prophétie s'était réalisée. Un fils de saint de João, Adil, s'était suicidé quelques jours avant la mort du Babalorixa.

Les conduites que j'ai pu observer furent essentiellement celles de la période des sept jours. Malgré la présence d'un nombre impressionnant de grandes prêtresses et de grands prêtres des candomblés de tout le Brésil, la direction du rituel restait presque entièrement dans les mains de l'Alaba Valentim, vieillard magnifique, ami et confident du défunt.

Une foule de quelques 5 000 personnes, (chiffre évalué par les policiers militaires du 6^e bataillon, chargés de maintenir l'ordre dans le faubourg) se pressait dans le terreiro. On compta 8 à 10000 personnes le jour de la mise en bière. La plupart des gens étaient vêtus de blanc, ils allaient vers le « salon » où reposait João mais l'entrée en était défendue, souvent brutalement, par des Yawo. A côté de João, on avait placé un fauteuil recouvert d'un drap blanc, destiné à son Egun⁵. Dehors, la Casa de Jurema était aussi voilée de blanc⁶. C'est là que le caboclo Pedra Prêta, le caboclo de João, et les initiés font le breuvage utilisé lors de chaque grande cérémonie.

Un bouc et deux coqs furent sacrifiés par le Paï Valentim, entouré des Yawalorixa invitées. Les corps des animaux furent portés dans la forêt. Ce dernier sacrifice, que je ne connais que par mes informateurs, a été accompli pour calmer Exu. Le despacho d'Exu, phase protectrice de toute cérémonie importante, sera analysé dans un chapitre à part (Voir [ici](#)).

Essayons maintenant de systématiser les démarches funéraires de la Gomeia, telles qu'elles peuvent être reconstituées, soit à partir de l'observation directe, soit à partir du récit des informateurs. Une réserve toutefois : les cérémonies funéraires visant à réduire, puis à éliminer le pouvoir théocratique du défunt Babalorixa, se déroulaient à la fois au candomblé de la Gomeia à Salvador et au terreiro du Bairro de Copacabana à Duque de Caxias⁷. Les cérémonies funéraires

de Bahia sont exécutées soit par les Yawo, les Babalão et les fidèles de l'ancien candomblé de la Rua da Gomeia, toujours en activité ou bien dirigées par le père Valentim et d'autres dignitaires venus de Duque de Caxias. Elles ne sont pas analysées dans le présent chapitre. Seules nous préoccupent ici les démarches de la sociabilité principale, celle qui se regroupe d'abord autour du corps embaumé du défunt, puis, après l'enterrement, autour de son Egun à Caxias. Les trois séries rituelles que nous analyserons concernent la séparation de l'esprit et du corps, l'enterrement du corps séparé de son esprit et le voyage de l'esprit vers l'Orun.

Voici la première de ces séries rituelles : le cercueil dans lequel se trouve le corps embaumé arrive à Duque de Caxias, le samedi 20 mars. Au moment où il émerge de la foule et passe le seuil du terreiro (pour être ensuite placé sur une table dans le « salão », la pièce principale du baraquement), les 8 Oga du candomblé commencent à battre du tambour. Le père Valentim, le plus ancien ami du défunt et le plus vieux et vénéré, après João, des pères de saint du candomblé, dirige les cérémonies. Quelques-uns des plus importants Babalorixa et Yawalorixa du Brésil l'entourent. La première grande cérémonie est celle du « afastamento do Egun » et « da retirada do Oxu » comme le dit le langage populaire. Tiao de Iraja, personnage ambigu bien que père de saint puissant, sacrifie trois cabris⁸. Seul un Babalorixa qui n'a pas été initié par le défunt a le droit de le toucher. Un peu de sang de chaque cabri est versé sur le visage du mort et lavé ensuite avec un mélange d'herbes. Enfin, Tião pratique une petite incision sur le haut de la tête et en retire l'Oxu qui y avait été placé il y a 41 ans par le père initiateur de João, par Jubiaba.

A partir de ce moment, le défunt a perdu son pouvoir, pouvoir qui avait été immense. Maintenant, cet homme étendu sans vie sur la table ne peut plus ni recevoir les Orixá d'Afrique, ni initier (*fazer cabeças*) d'autres mortels à leurs mystères. Cette première cérémonie a lieu à huis clos, les portes étant gardées par les Yawo.

Soudain, les portes s'ouvrent. Les tambours résonnent à nouveau ; le peuple peut maintenant voir le corps. Des gens tombent en transe, trances immédiatement socialisées dans la ronde des danses de possessions qui s'organisent. Tous les Orixá de la Gomeia se

manifestent, sauf Iansan et Oxossi. Ces Orixá descendaient autrefois dans João. Désormais, ils ne se manifesteront plus.

On assiste alors au spectacle d'un extraordinaire jeu synchrétique, convergence splendide et typiquement brésilienne des relations du Bairro, lors de la mise en terre, le dimanche 21 mars. Dom José Antonio da Silva et Dom Hugo Sylveira Lino, tous deux évêques titulaires de l'Église du Brésil, sorte de dissidence catholique nationaliste, arrivent, revêtus de leurs chasubles, devant le corps embaumé de João. Ce sont des hommes ronds et débonnaires, visiblement conscients de leur importance et doués d'un grand sens théâtral. Pourtant, leur homélie est simple et émouvante. Ils sont venus rendre hommage à un *homen bom e puro* de même que les fidèles du « Temple de l'assemblée de Dieu », secte protestante du Bairro de Copacabana. Lorsque le cortège funéraire passe devant leurs portes ouvertes, les fidèles de l'assemblée se mettent à genoux, saluant ainsi le dernier passage d'un voisin puissant, dont ils ne comprenaient pas ou peu la conduite sacerdotale, mais dont ils aimaient l'humaine bonté. Pour eux comme pour les évêques dissidents, João restera un *irmao sacerdote*, un frère-prêtre, souffrant dans son incertitude et pauvre comme eux.

Voici maintenant la deuxième série rituelle, celle de l'enterrement du corps. Deux rites distincts se déroulent à l'entrée du cimetière : le premier est appelé *sirrumsiré* par les participants initiés. Il s'agit d'un corps de rites structurés, probablement venu d'Afrique et transmis depuis les temps du premier exil. Le cimetière d'ailleurs se confond avec la terre appelée *Iku* ou *Ikun*. Ce terme désigne le lieu où habitent les Egun. Lorsque le corps embaumé parvient au seuil du cimetière civil de Caxias, escorté d'une foule immense, les participants à la cérémonie disent vouloir *entregar o corpo para o ikun*, ce qui veut dire : remettre le corps à l'Ikun.

Malgré la similitude des comportements européens et africains, la charge sémantique véhiculée par le geste africain est infiniment plus riche, plus profondément humaine que celle de l'enterrement européen qui remet un corps inerte à la terre inerte, poussière rejoignant la poussière. Le geste africain, par contre, reste fidèle à la grandeur de l'homme : le corps, bien que séparé maintenant de son

esprit (par l'opération de l'Axexe) reste encore cette chose différente de toutes les autres choses de l'univers : *une parcelle de matière inerte qui avait été pendant quelques années habitée par une conscience humaine*. Les tambours ne cessent de battre. Des gens tombent en transe autour du cercueil. Finalement, le corps de João est remis aux Egun et le cercueil descend lentement dans leur demeure, la parcelle de terre de cimetière devenue, grâce à une invocation fervente, terre d'Ikun, demeure de vie.

Un autre rite se déroule au seuil du cimetière civil des Blancs, fondé cette fois-ci sur la conviction qui veut qu'une parcelle de terre accueillant un corps d'homme n'est pareille à aucune autre. Elle s'appelle *âgo*, cérémonie de la « permission ». Par des chants et des prières, les initiés invoquent leurs Orixas respectifs. Ils leur demandent la permission de pouvoir entrer dans la « terre des Egun ». J'ai déjà parlé du deuxième orage qui éclata au-dessus du cimetière de Duque de Caxias au moment où le corps fut accueilli par l'Ikun. Aux cris de *Savara, Iansan !*, des milliers de personnes accueillent le geste de l'Orixá des tempêtes qui, selon l'évidence de la foi, salue par l'orage la *entrega* (la remise) de chacun de ses fils ou filles à la terre de l'impérissable vie.

Dans les journées qui suivent, les abataques se taisent la plupart du temps. C'est le véritable temps de la mort qui commence. Si des possessions sauvages dues à l'émotion intense de ce temps, peuvent éclater à tout moment et partout, aucune ronde ne se forme, aucune fête, même si le calendrier liturgique en faisait théoriquement l'obligation, n'est célébrée. Bref, le candomblé se tait. Dans le secret du terreiro, la plupart du temps ignorés des Yawo et exécutés par le petit groupe des grands prêtres et prêtresses, se déroulent alors une série de rites que la sociologie de la diaspora n'a pas encore éclairés. Grâce à certains informateurs, je connais toutefois la signification globale : cette troisième série rituelle véhicule l'ensemble des prières, invocations, sacrifices, communications et provisions qui sont nécessaires pour assurer un bon voyage à l'Egun. Je n'en sais pas plus : où va cet esprit qui depuis plusieurs jours déjà est séparé du corps mortel ? Où était-il durant le temps qui sépare les cérémonies de la séparation des rites du voyage ? Et s'il va quelque part, va-t-il dans

l'Ikun, la demeure inconnue des vivants où habitent les corps des défunts ? Où habite-t-il (ce qui semble plus vraisemblable si je crois une majorité des informateurs de la Gomeia) dans une demeure à part, réservée celle-là aux seuls esprits ? Enfin, question centrale, une réincarnation éventuelle est-elle possible ? A la Gomeia, la réponse est nette. La réincarnation est l'idée, constamment présente dans les candomblés d'Umbanda par exemple⁹, que la conscience autonome d'une personne dont le corps est détruit s'incarne dans un corps nouveau pour élaborer et animer un nouvel itinéraire terrestre. Elle est absente du candomblé de la Gomeia. Les initiés sont persuadés que *la mort du corps n'est qu'un accident mineur sur le parcours de la vie*. La personne humaine, elle, dure ; sa conscience autonome, incarnée physiquement pour un temps et alimentée par la perception des sens, est séparée du cadavre au cours des cérémonies de l'Axexe. Elle devient Egun et part, comme Egun, pour l'Ilu Ayé, la terre de vie impérissable. Elle pourra en revenir. Mais ce ne sera que pour des missions spéciales, mandatées par l'Orixá Olorun, le plus souvent¹⁰. Ces missions sont précises, limitées et sont accomplies depuis la demeure éternelle des Egun ; elles ont pour but de conseiller, d'aider les vivants, de trancher leurs disputes. Elles participent à l'accomplissement d'un événement ou tout simplement, elles témoignent de la puissance de la vie qui transcende la mort. Je le répète, la réincarnation n'existe pas au candomblé. L'homme est sur terre pour accueillir la vie, pour maintenir la structure de l'univers et la révéler à sa conscience propre, bref, pour recevoir les Orixá. Son corps vieillit et meurt, sa conscience, la fraction de vie qui habitait son corps mortel (et qui dans la possession recevait une surcharge de vie grâce à la descente de l'Orixá) repart de la terre visible dans l'habit immatériel d'un Egun. Ce départ, le long voyage qu'il entreprend vers l'Ilu Ayé (littéralement terre de vie, terre où règne la plénitude de la vie) doit être préparé, organisé et guidé par le candomblé. La première série de rituels, celle de la séparation du corps et de la conscience (autrement dit de la réduction du pouvoir théocratique détenu par le défunt) et la deuxième série, celle des rites de l'enterrement du corps relevaient de la cérémonie publique. La troisième phase de la cérémonie funéraire par contre n'est pas accessible aux non-initiés ni encore à la plupart des Yawo, Babalão et dignitaires du candomblé ; un secret quasi impénétrable la gouverne. Je n'en connais pas les

II. La succession

A. L'ACTE CRÉATEUR DE SOCIÉTÉ

Dans le candomblé, les rites de la succession sont liés par une chaîne causale aux rites funéraires. Car, dès la première cérémonie mortuaire, celle qui enlève le « pouvoir » (d'initier des fidèles, de commander le candomblé, de recevoir l'Orixá) de la tête du défunt, le pouvoir du candomblé est vacant. Ici la parenté avec la royauté sacrée continentale-africaine dont les théocraties de la diaspora sont les successeurs dans le temps, est évidente. Montserrat Palau-Marti donne une description précise du climat d'angoisse régnant dans Kétu durant le temps de la mort¹². Ce qu'elle indique pour le royaume Kétu concorde remarquablement avec ce que j'ai moi-même observé à la Gomeia. L'angoisse est double. D'une part, les vivants sont surpris, désorientés, angoissés par ce corps brusquement inerte. D'autre part, une peur nouvelle saisit les dignitaires : la théocratie africaine de la diaspora est un édifice social complexe où les structures de réciprocité chevauchent les structures de subordination ; où des dizaines de milliers d'intérêts particuliers se combattent et s'équilibrent difficilement ; où enfin les dogmes apparemment les plus immuables sont constamment remis en doute, puisque, justement, le pouvoir doit sa réalité au seul succès du geste. Une possession confuse, une divinisation inopérante, une guérison ratée remettent immédiatement en question le pouvoir apparemment le mieux accepté.

Le Babalorixá est la figure centrale du drame rituel. Lui mort, tout risque de s'écrouler.

Il n'existe pas dans le candomblé une instance formelle qui déciderait de la succession. Le processus du choix du successeur du théocrate est lui-même indéfini. Aucun modèle n'existe. *Seule compte la volonté des Orixá*. Ils donnent leurs indications, soit à travers un testament laissé par le défunt qui alors est interprété comme le transcript d'une révélation reçue, soit à travers le jeu des *buzios*¹³

dévoilant l'identité du nouveau maître. Pratiquement, ce qui s'est passé en mars 1971 à la Gomeia se répète dans la plupart des candomblés importants au moment de la mort physique du théocrate : dès que la nouvelle est connue – elle l'est en général rapidement grâce à la télévision, la radio, la presse, les grands-pères et mères de terreiro étant des figures publiques au Brésil – les Yawalorixa et Babalorixa les plus importants de la diaspora brésilienne affluent au candomblé sinistré. Dès leur installation au terreiro, ils forment un conseil siégeant en permanence. Les procédures gouvernant leurs délibérations et leurs gestes sont souples. La palabre, l'échange voluptueux de paroles, une présence humaine riche, à peine tempérée par quelques réserves mentales qui déjà annoncent chez l'un ou l'autre une stratégie de la succession à venir, gouvernent ces rencontres.

La succession se joue à deux niveaux différents. L'Axexe et le sirrum, le retrait du pouvoir de la tête du défunt, la remise de ce corps désormais séparé de son esprit à la terre et enfin le départ de cet Egun (esprit subjectif, conscience autonome) pour son voyage vers le royaume des vivants, l'Ilu Ayé, constituent des démarches rituelles. Elles traduisent des certitudes ontologiques. Elles ne subissent des variations gestuelles ou des interprétations divergentes dans aucun des grands candomblés de la diaspora. Le choix du nouveau théocrate par contre relève de la contingence souvent la plus imprévisible¹⁴.

La pierre retirée de la tête du défunt, l'incision pratiquée sur le haut du crâne inaugurent le cycle gestuel qui aboutit à la séparation de l'esprit de son support psychonerveux, le corps humain désormais sans vie. La conscience incarnée devient conscience désincarnée. Elle devient Egun. La Gomeia a même préparé un fauteuil revêtu de blanc où au cours des rites de l'Axexe viendra s'asseoir l'Egun de João. Mais la cérémonie funéraire contient en même temps qu'une aventure individuelle – celle assumée par la conscience subjective se transformant en Egun et partant vers l'Ilu Ayé, la Terre de Vie – une aventure collective, celle qui consiste à retirer de la tête, abandonnée par son esprit, le pouvoir de gouvernement.

En d'autres termes, l'officiant sépare l'esprit du corps ; en même temps il retire à l'esprit les facultés les plus éclatantes du gouvernement théocratique : celles de créer d'autres fils et filles des Orixas moyennant initiation (*façer cabezas*), celles de révéler lui-même dans la transe et la divination les volontés de son Orixá propre.

La puissance soudainement disponible, « libérée », qui sort de la tête du grand-prêtre mort et qui se concrétise dans la pierre retirée du haut de son crâne, effraie profondément les fidèles. Ils jettent la pierre dans une rivière à fort courant pour qu'elle l'emporte au loin. Que faut-il conclure de cette conduite ? *D'abord que la toute-puissance théocratique meurt avec le Babalorixa*. Le candomblé ne connaît pas d'objets-témoins qui, au-delà et indépendamment des hommes, véhiculent une relation immuable de commandement-obéissance¹⁵.

Deuxième conclusion : *la vie est éternelle*¹⁶. Elle est infiniment plus riche que les quelques pulsions qui traversent la conscience incarnée durant le court temps de sa présence dans un corps humain. L'homme n'a de sens que s'il est le réceptacle des Orixá ; les Orixá sont les éléments constitutifs (personnalisés et anthropomorphes) de l'univers. En recevant les Orixá dans la transe, en se laissant posséder par eux, l'homme remplit sa fonction intrinsèque : celle de révéler à sa propre conscience la structure du monde.

João mort, son corps séparé de son esprit et son esprit en route pour l'Ilú Ayé, l'incertitude la plus totale s'installe à la Gomeia. Le candomblé n'est plus maintenant qu'une mémoire musculaire. Si des gestes rituels s'y répètent encore, c'est par une sorte de vitesse acquise. Ils n'ont plus aucun sens. Bref : la mort du théocrate est la mort du candomblé. La sociabilité concrète qui le rend visible peut, à chaque instant, éclater, les hommes et les femmes qui la constituent, se disperser. Le terme de succession est donc un terme impropre : le choix de la personne concrète qui doit monter sur le trône de la Gomeia est en fait l'acte de fondation d'une société nouvelle.

B. L'ENFANCE D'UNE REINE

Sandra Regina Reis dos Santos, de son nom africain *Ceci Caxi*, est aujourd'hui la nouvelle prêtresse-reine du candomblé de la Gomeia. Sandra est une fille de 10 ans, aux traits yoruba d'une pureté et d'une beauté éclatantes. Fille de saint de João, elle a été initiée à *Oxumare*, à l'âge de 2 ans. Je l'ai vue pour la première fois une nuit, dormant sur le grand fauteuil de bois de jacaranda au fond du grand hangar, pièce centrale du terreiro, et couverte d'un drap blanc. Elle serrait un petit chien noir dans ses bras. Une Yawo immuable veillait sur son

sommeil. Quelques fidèles formant autour d'elle un cercle, et se tenant à distance respectueuse, commentaient à voix basse le rythme de sa respiration.

Sandra fut désignée le dimanche 28 mars 1971. Ce jour-là, une foule d'environ deux mille personnes se pressait à la Gomeia. La fête commençait à 8 heures du matin et durait jusqu'à 11 heures du soir. A 17 heures, les jeux étaient faits. C'est le Babalorixa Tião do Iraja qui officiait. Entouré des principaux Yawalorixa et Babalorixa de la diaspora du Brésil, il interrogeait sans relâche les Orixá. Il opérait au moyen de 16 buzios, de coquilles ayant appartenu au grand-prêtre João, et indiquant par leurs positions respectives et toujours changeantes la volonté progressive des Orixá. C'est Tião lui-même qui me révéla par la suite une partie des questions qu'il avait posées aux cauris¹⁷. Par une première série de divinations, l'officiant demande aux anciens « Orixá de Casa » (aux Orixá qui autrefois descendaient dans le corps de João de Gomeia) quel sera ou quels seront les nouveaux Orixá de la maison. Ensuite, les buzios sont interrogés sur la question de savoir si le nouveau grand-prêtre sera homme ou femme. S'il est homme, sera-t-il vieillard ou garçon ? S'il est femme, sera-t-elle jeune fille, femme ou femme âgée ? Bref, selon les informations recueillies auprès du Babalorixa Tião (ses dires doivent être accueillis avec prudence pour des raisons expliquées plus loin), la divination qui, après sept heures de jeu de coquilles ininterrompues, aboutit finalement à la désignation surprenante de l'enfant-roi, procédait essentiellement par interrogatoires de plus en plus raffinés des Orixá. A la fin, une sorte de portrait-robot se dessina : seul le visage de Sandra répondit à ce portrait que les Orixá, à travers les buzios, dessinaient de la future théocrate de la Gomeia.

À 5 heures du soir, brusquement tous les Orixá incorporent le candomblé, c'est-à-dire se manifestent dans la transe de leurs « chevaux » humains respectifs. Tous les assistants se jettent aux pieds de la petite Sandra étonnée. Pendant toute la nuit et la matinée suivante, de longues files de personnes venues de Rio de Janeiro et des faubourgs de Vittoria (État d'Espirito Santo) et même de Bahia, se forment pour rendre hommage à l'enfant-roi. Arrivé devant le trône l'un après l'autre, chaque fidèle se jette à terre et touche de son front les pieds de la Yawalorixa. Les paumes des mains ouvertes sont posées sur la terre du terreiro.

La vie de Sandra Regis change en l'espace d'une seule nuit. Désormais, elle est reine. Au niveau de sa vie sacerdotale toutefois, aucun changement immédiat n'intervient. Elle avait été initiée par le défunt João à l'âge de 2 ans. Elle est yawo et poursuit normalement sa formation à l'aide de l'enseignement des *Ebomi*. Cette éducation, bien sûr, est secrète. Elle sera un peu plus secrète désormais. En d'autres termes, le visiteur apercevra une ou deux vieilles femmes silencieuses et attentives de plus, qui, à distance respectueuse de la prêtresse-reine, surveilleront maintenant le moindre mouvement de la moindre personne approchant l'enfant. La famille de sang de Sandra appartient aux vastes cercles des hommes, vieillards, femmes et enfants qui font partie du terreiro. Mais personne de sa famille de sang n'habite dans le kraal même du candomblé. Comme tous les autres fidèles de la Gomeia, initiés ou non, les frères, sœurs, parents, cousins, oncles et tantes de Sandra vivent dans le Bairro de Copacabana, dans des quartiers plus éloignés de Duque de Caxias ou même au-delà du Rio Miriti, dans un des quartiers pauvres et grouillants du grand Rio. Seules habitent à l'intérieur de l'enceinte de la Gomeia quelques vieilles Yawo tirant sur leur pipe, le Babalão Valentim, quelques dignitaires et la prêtresse-reine.

Avec trois personnes, Sandra entretient des rapports privilégiés : d'abord avec une Yawo à l'identité inconnue qui est responsable de sa personne, de son hygiène, de son sommeil, de ses jeux et du déroulement ordonné, c'est-à-dire conforme aux volontés des Orixá, de son existence quotidienne. Cette Yawo, une femme forte au teint sombre, est initiée à Iansan, le même Orixá qui avait coutume de descendre sur le défunt João. Ensuite, Sandra voit fréquemment Valentim, le plus ancien des anciens Babalao de João. Valentim, magnifique Noir aux cheveux blancs, possède de grands yeux intelligents. Il règne avec une autorité incontestable sur le terreiro. Il est le régent, l'homme des transitions, le gouvernant du temps des tempêtes. Il ne possède cependant que des compétences d'ordre temporel. Le candomblé reste en sommeil en quelque sorte jusqu'à la majorité sacerdotale, à une date non déterminée, de la prêtresse-reine. Autrement dit, la théocratie existe dès maintenant. Ceci Caxi règne depuis le dernier jet de dés, au soir du 28 mars 1971. Mais elle règne pour l'instant du moins sur un candomblé fantôme. Sa toute-puissance est en sommeil. Elle attend le jour où le cycle des grandes fêtes

reprendra. Ce jour-là, les transes éclateront sous son commandement. Elle commandera alors aux atabaques d'appeler la descente des Orixas. La troisième personne avec laquelle Sandra Regina entretient des rapports privilégiés est le père Tião. Cet homme, encore jeune, fonctionne comme une sorte de directeur de conscience de la Yawalorixa. Il est tacitement investi de cette charge par l'ensemble des grands Yawalorixa et Babalorixa de la diaspora du Brésil. Il n'est pas lui-même un fils de saint de João de la Gomeia. S'il l'était, il n'aurait pu jeter les buzios ni assumer la délicate mission de guider, protéger et élever l'enfant-roi.

Une cérémonie importante, dont je n'ai aucune connaissance précise, inaugure et fonde cette relation mutuelle de dépendance intime entre le Babalorixa étranger et la prêtresse-reine. C'est le *Voumbé*. Ces rites, exécutés devant une petite assistance de hauts dignitaires choisis, consistent essentiellement en un transfert de pouvoir sacerdotal au niveau individuel.

Au chapitre sur l'Axexe, nous avons vu les difficiles conduites provoquant la séparation de l'esprit de João de son corps mort. Ces conduites rituelles marquent aussi l'extinction irrémédiable de ses pouvoirs sacerdotaux au sein de la Gomeia. Néanmoins, la cérémonie du Voumbé remplit une fonction évidente. D'abord le Voumbé doit renforcer, vérifier, doubler en quelque sorte l'effet de l'Axexe ; car il est essentiel que l'esprit de João parte. Ensuite, le Voumbé véhicule un élément psychologique. Depuis l'âge extraordinairement précoce de 2 ans, les Orixas se manifestent dans le corps de Sandra. Peu après sa première possession, elle a été initiée par João. Âgée aujourd'hui de 10 ans, elle est yawo depuis 8 ans. João a été son père de saint pendant toute cette période. C'est dire que son pouvoir sur elle – tout mort qu'il est maintenant – reste grand. L'image dominante qui habite la conscience de l'enfant est évidemment celle de son père de saint défunt. Elle ne peut s'ouvrir à l'autorité d'un autre père, sans que l'image de l'ancien ne soit détruite. Elle le sera par le Voumbé. En d'autres termes, il faut le choc brutal d'une de ces charges rituelles, dont le candomblé a le secret, pour que l'image d'autorité véhiculée par le psychisme de Sandra vole en éclats. Dans les ruines, Tião érigeria sa demeure.

Une dernière remarque dans ce chapitre évoquant le nouveau parallélogramme de forces se constituant autour de la Yawalorixa :

Sandra Regina Reis dos Santos reste, dans sa vie civile, une jeune Africaine de 10 ans, rieuse, fine, éclatante de vitalité, profondément attachée à son petit chien noir et passionnée par les plaisirs précoces que procurent les danses compliquées. La finesse psychologique de son peuple et l'intelligence de la civilisation noire se révèlent ici : Tião, Valentim et les Yawo de garde laissent libre cours, dès que les obligations sacerdotales sont terminées, au tempérament personnel de l'enfant. La petite robe blanche tachée de boue, les cheveux crépus noués en de petites nattes minces partant dans toutes les directions, la prêtresse-reine de la Gomeia parcourt alors pieds nus les pauvres chemins de Copacabana, entourée d'une bande d'amies, dont probablement aucune ne sait l'extraordinaire destin qui attend leur compagne de jeux.

C. LA GUERRE DE SUCCESSION¹⁸

João de Gomeia n'avait pas laissé de testament. Le choix de Tião, sa façon de procéder à la divination, le règne effectif qu'il établit ensemble avec Valentim sur un des candomblés les plus riches du Brésil, enfin l'influence politique et sociale qu'il usurpe, suscitent dans tout l'État de Guanabarra, mais aussi à Bahia, les jalousies les plus violentes. Beaucoup de grands Yawolorixa ou Babalorixa du Brésil, de nombreux Yawo parmi les 4 777 fils et filles de saints João, espéraient hériter de la Gomeia. Tião est un métis des faubourgs. Il habite l'Avenida Anto-morel à Irajá. Les grandes Yawolorixa l'évitent. Pourtant il leur ravit leurs rêves. Dès la journée du 28 mars, leurs réactions ont été violentes. Leurs attaques se situent d'abord au niveau de la justice des Blancs.

L'attaque menée par les adversaires de la nouvelle prêtresse-reine devant la justice des Blancs se déroule à deux niveaux : les attaquants dénoncent d'abord une manipulation du testament qu'aurait laissé le théocrate défunt. Homme méticuleux, João avait lui-même parlé à plusieurs reprises d'un « testament ». Celui-ci devait contenir ses dernières et impératives volontés concernant la succession au gouvernement de la Gomeia. Le 28 mars, lorsque devant une foule nombreuse l'avocat Heleio de Sa Tavarès ouvrit le coffre-fort du théocrate, il n'y trouva que quelques bijoux et des flacons d'encens.

L'avocat mandaté se tourna alors vers la foule et cria : « *Nao existe herdeiro*¹⁹. » C'est à partir de ce constat de défaut que Tião fut chargé, par les Yawalorixa et grands prêtres présents, de procéder à l'interrogation des Orixá au moyen des buzios. Cependant, les ennemis de Tião n'acceptaient pas ce constat de défaut : ils prétendaient que le coffre du théocrate avait été forcé avant l'ouverture publique. Bref, ils portaient plainte. Or, Luis Carlos Maciel, procureur de l'État de Guanabarra, fidèle du candomblé et ami de Tião intervint. La plainte n'aboutit pas.

Les ennemis de la nouvelle prêtresse-reine attaquèrent alors son investiture devant le juge des mineurs de l'État de Rio de Janeiro, État qui exerce la juridiction à Duque de Caxias. Ils demandèrent que le juge interdise à Sandra Regina l'exercice des charges de prêtresse-reine, puisqu'une fille de 10 ans ne saurait assumer, sans dangers graves pour sa santé physique et mentale, les lourdes charges du gouvernement d'un candomblé. C'est le commissaire de police Antonia Mota, « *Delegado* » (chef du commissariat) de Duque de Caxias qui instruisait l'affaire. Antonio Mota est un fidèle de la Gomeia. Lorsque le dossier parvint au juge Eduardo Perez Carnota, celui-ci débouta les requérants. Il rédigea un verdict exemplaire : Sandra était née dans le terreiro de la Gomeia. Sa mère, Dona Odalice Bento dos Reis, était venue avec le défunt théocrate de Bahia. La famille a toujours vécu dans le voisinage de la Gomeia. Bref, le candomblé est le milieu naturel, l'univers familial par excellence de l'enfant-roi. De plus, annuler le verdict des buzios signifierait, pour la justice civile, interférer dans la liberté du culte. Conclusion des requérants déboutés : le juge a peur de la vengeance de la Yawalorixa²⁰.

Le défunt théocrate avait régné sur deux terreiro à la fois. Après avoir quitté le premier terreiro ouvert par lui à la Rua da Gomeia, Bahia, il s'installa en 1946 au Bairro de Copacabana, à l'Avenida General Rondon, Duque de Caxias. Là il ouvrit le terreiro de la nouvelle Gomeia. Il exerça durant toute sa vie le gouvernement de l'ancienne et de la nouvelle Gomeia. Il est intéressant de constater que la succession ne souleva pas de problèmes dans l'ancienne Gomeia. La Yawo Samba Diamungo, Africaine initiée de longue date par le théocrate lui-même, accédait sans problème à la toute-puissance rituelle²¹. Pourtant le choix s'y faisait aussi par les buzios. Il est donc permis de penser que les passions, les jalousies et les haines soulevées

par l'investiture de Sandra Regina à Caxias ne s'inspirent pas uniquement du souci louable du respect du dogme. L'extraordinaire rayonnement spirituel de la nouvelle Gomeia parmi les intellectuels, bourgeois et oligarques blancs de la proche cité de Rio de Janeiro, l'influence politique et la richesse financière qui l'accompagnent, font du gouvernement de la nouvelle Gomeia un enjeu exceptionnel. Comme pour le gouvernement de tout État puissant, les prétendants se battent avec énergie et perfidie pour le contrôle de la Gomeia. La théologie africaine n'est alors plus qu'une des armes possibles pour promouvoir l'une ou l'autre des stratégies en présence.

A cause du secret qui protège les actes essentiels du candomblé, la dimension exacte et l'implication cosmogonique de la dispute restent cachées. Un des nombreux conflits d'ordre théologique qui éclataient en ce mois d'avril 1971 autour de l'investiture de Ceci Caxi à la Gomeia perçait toutefois le silence. Un fils de sang du défunt théocrate, José dos Santos Tavarès, soutenu par son ami Conde Romano et la femme de celui-ci, la Yawo Joanica, habitant à Vila Ghuilherme, dénonça un fait curieux : son père, le défunt théocrate, ne possédait que 14 buzios. Le 28 mars 1971, le Babalorixa Tião avait opéré au moyen de 16 buzios. Or, seuls les buzios « sortant de la maison du mort » (c'est-à-dire ayant appartenu au défunt) peuvent « interroger les Orixá ». José dos Santos Tavarès et ses amis disposent d'alliés puissants. Parmi eux figure Tenorio Cavalcanti, propriétaire de la Luta Democratica, journal populaire ayant le plus fort tirage de tous les journaux des États de Guanabarra et de Rio de Janeiro. Grâce à lui la dispute théologique concernant le nombre et la qualité des buzios prit rapidement de l'ampleur. Elle n'était pas terminée au moment de mon départ de la Gomeia²².

D. L'ASSASSIN ASSASSINÉ

Cependant, ni la défaite devant la justice des Blancs ni l'impasse de l'argumentation théologique ne désarment les contestataires. La guerre de succession fait rage. La vie de Sandra Regina, enfant-roi dont, dans l'optique de ses ennemis, Tião se sert pour faire main basse sur la Gomeia, en est l'enjeu. Durant notre période d'analyse²³, les nouveaux gouvernants étaient clairement sur la défensive. Les cérémonies de

protection se multipliaient nuit après nuit. Je n'en restitue qu'une seule.

A la lumière des bougies posées sur l'unique table et le sol bétonné, Sandra Regina dort au fond du hangar, pièce principale du terreiro. Quelques dignitaires de la Gomeia, deux ou trois Yawo, des visiteurs de la ville attendent dans le hangar. Tião arrive, entouré de son ami procureur, d'une jeune femme blanche et de quelques jeunes Noirs. Les servantes lui amènent plusieurs plats de terre cuite où je distingue du riz blanc et des beignets cuits à la mode bahianaise. La jeune prêtresse-reine est réveillée doucement.

Première phase de cette première période rituelle : Le Babalorixa Tião prend le riz, puis les beignets par poignées successives. Par gestes mesurés, il les glisse de ses mains le long du visage, puis du corps, des bras et des jambes de la prêtresse-reine. Il la lave avec les aliments de la terre. Les quatre points cardinaux de l'univers sont occupés par des dignitaires pauvrement vêtus qui chantent des cantiques coutumiers de l'invocation des Orixá de la Gomeia. Une unique bougie, posée aux pieds de Sandra, éclaire maintenant le hangar. L'officiant vide ainsi deux plats entiers. Il les nettoie avec soin. Les fruits de la terre ayant servi à l'immunisation du corps de l'enfant, sont étalés sur le sol. Aucune trace de nourriture ne doit rester sur les plats.

Deuxième démarche de cette première période rituelle : les servantes apportent de nouveaux plats ; de petites montagnes de manioc enroulé dans des feuilles de bananes et, de nouveau, des beignets bahianais, remplis de crevettes s'y entassent. Cette fois-ci, le geste est plus rapide ; l'officiant brise les paquets de manioc au-dessus de la tête de la prêtresse. Il émiette de la même manière les beignets. La farine de manioc et l'huile rouge des crevettes tombent sur la tête de l'enfant immobile. Ces gestes sont accompagnés d'un chant nouveau.

Enfin, l'officiant reçoit des plats remplis de riz cru mêlé à de petites pierres blanches. Il fait glisser les grains et les pierres par poignées rythmées sur le visage silencieux de l'enfant menacée.

Une nouvelle série de rites protecteurs commence immédiatement après : torse nu, habillé d'un pantalon bleu, les pieds nus largement écartés à la manière des bûcherons, Tião saisit un coq noir. La bête glisse sur les joues, les épaules, le ventre, les cuisses de la fille. L'officiant nettoie la fille avec des foulards blancs, rouges, noirs. Puis

il déchire un à un, avec une application évidente, chacun des foulards. Dans un cercle, le riz, les pierres blanches, les beignets, crevettes et feuilles de bananes s'entassent aux pieds de l'enfant. L'officiant les ramasse, en fait un tas dans le dos de Sandra et y pose les débris de foulards.

Un nouveau palier est franchi quelques instants plus tard. Un chant plus intense éclate. Il est cependant, comme les chants précédents, à voix basse, discret, mais d'une obsédante intensité rythmique. Tous les assistants – ceux qui occupent les points cardinaux, comme ceux qui servent l'officiant, comme d'ailleurs le simple spectateur que je suis – s'agenouillent. Un assistant déploie le drap blanc. Entre le spectateur, qui se tient à l'entrée du hangar, et l'officiant et sa protégée, la vue est maintenant coupée. Seule la bougie dessine l'ombre d'un corps de fille sur le drap. En quelques gestes rapides, Tião déchire la robe de la fille. Un geste de plus : la prêtresse est maintenant enveloppée du drap. L'officiant la tient dans ses bras. De sa main libre, il lui nettoie la plante des pieds. L'invocation de Iansan, Orixá des tempêtes, accompagne ces gestes. Unealebasse est amenée. Les aliments, le coq, les débris de foulards et les lambeaux soigneusement déchirés de la robe y sont entassés.

Quatrième période rituelle : laalebasse est retournée. Les foulards et les lambeaux des vêtements de l'enfant sont maintenant au sol. Les débris de nourriture s'entassent sur les tissus. L'officiant prend le coq et le promène lentement sur la pyramide des aliments. Puis d'un geste lent et cérémonieux, il lui taille le cou. Le sang asperge alors les fruits de la terre et de la mer. Il inonde les habits jetés de Sandra. Tout cela se passe derrière le dos de la prêtresse-reine. Elle est toujours debout, drapée dans le lin blanc, la tête haute sur un très long cou mince, le regard fixé sur le mur d'en face où la bougie, inquiète, jette ses ombres. L'officiant manie le couteau d'une façon obsédante : il le retourne lentement dans le ventre du coq. Puis il brise chaque os de l'animal. Enfin, les restes du coq sont jetés sur la pyramide d'aliments fumante de sang. Dernier geste : les servantes apportent du fond du hangar de petits pots en aluminium. L'officiant les saisit, jette leur contenu sur la pyramide. J'apprendrai plus tard qu'il s'agit d'un liquide où l'huile de palme se mêle à l'alcool de canne à sucre²⁴.

Dernière phase rituelle : d'un geste rapide, Tião déséquilibre la prêtresse-reine qui, telle une statue aux lignes élancées, est restée

immobile depuis le début de la fête. Elle bascule, tombe, inerte, dans les bras de l'officiant qui l'emporte dans le fond du hangar, loin du cercle de lumière de l'unique bougie qui achève de se consumer. Aux quatre points cardinaux, marquant les limites de l'univers, les quatre assistants changent soudain de position et s'approchent du cercle de lumière. Rapidement, ils relèvent les quatre coins de l'étoffe et la rabattent sur la pyramide d'aliments où sèche le sang. Ils en font un baluchon taché de sang qu'ils placent dans une bassine d'aluminium. Ils emportent le tout hors du hangar, montent dans une voiture. Ils vont déposer la bassine au croisement de deux routes désertes. C'est là qu'elle attendra le passage d'Exu, Orixá-messager, Orixá des chemins. La remise à Exu des habits déchirés de la prêtresse-reine, des aliments qui ont touché son corps, des fruits de la mer qu'elle invoquera durant les fêtes à venir, du sang et des os brisés du coq a un but évident : tout mal qui pourrait advenir à l'enfant-roi ne peut venir que porté par Exu puisque c'est lui qui est le messager des Orixá. Exu, lui, est parfaitement neutre. Il porte le mal, il porte le bien, bref, il exécute les commandes qui lui sont confiées par les autres. Il est en plus éminemment corruptible : si passant à un carrefour de routes désert, son lieu de passage habituel, il trouve des aliments, du sang de coq qu'il aime, des fruits de la mer et des foulards pourpres, il s'arrêtera. Il n'ira pas plus loin. Jamais donc son message de malheur ne sera délivré au candomblé de la Gomeia. Personne ne peut sortir du hangar avant que les quatre assistants ne soient revenus de leur voyage nocturne.

La fête est maintenant terminée. Tout le monde respire. Les hommes et femmes déambulent dans le terreiro. Dehors, la nuit étoilée des tropiques s'éclaire doucement. L'aube approche. Des cris éclatent dans la chambre d'Osala²⁵. Une des servantes est tombée en transe. On me dit que Iansan s'est saisi d'elle. Un des quatre assistants, ayant porté son offrande à Exu au carrefour désert des routes de banlieue, me saisit tout excité par le bras et m'entraîne au milieu du hangar. Un cercle de fidèles curieux et bruyants s'est formé autour du lieu où s'était passée la cérémonie. L'huile de palme, l'eau et le sang utilisés au cours de la cérémonie ont dessiné une figure sur le sol. Ses lignes s'impriment de façon visible sur le ciment, irrégulier, travaillé depuis des années par des milliers de pieds en transe. Figure confuse, présence indiscutable. Mais que signifie-t-elle ? L'imagination

s'enflamme. Les interprétations contradictoires, défendues avec passion, s'affrontent. Une palabre, d'une richesse de séduction verbale étonnante, d'arguments passionnants, de démonstrations audacieuses et débordantes d'invention, brusquement anime le groupe qui, quelques instants auparavant, semblait écrasé de fatigue et de sommeil. La joie, visible, bruyante, éclatante, habite les fidèles : la figure au sol est la preuve évidente que la cérémonie a réussi. Brusquement, tout le monde se tait. Le père Valentim, d'un geste décidé, ouvre le cercle. Excluant d'avance toute contradiction, il dit : « Voici la tête du squelette, voici son corps. L'homme qui veut du mal à notre Yawalorixa est déjà en train de mourir. » Tout le monde semble satisfait de cette explication. Les fidèles et les visiteurs se dispersent lentement dans le matin splendide du jour nouveau.

1.

La genèse des Orixá : Olorun, Dieu-père, créateur de vie, appela son fils, Oxalá. Il lui remit les éléments de la nature et lui ordonna d'en fabriquer l'univers. Oxalá donna vie à ces éléments, agença leurs mouvements, délimita leurs fonctions respectives et ordonna les pouvoirs qu'ils détiendraient sur les hommes. C'est ainsi qu'il fit le monde dont les éléments constitutifs s'appellent Orixá. Ils s'incarnent, par la possession, dans certains hommes initiés à leur nom. L'homme est donc indispensable au monde car sans lui l'ordre de l'univers ne pourrait se réaliser ; cf. [ici](#).

2.

Chiffre qu'indiqua João lui-même lors d'une interview à Pasquim, n° 56, 1970, p. 8-12 ; l'une d'elles est — fait exceptionnel — française, sociologue ; auteur d'une thèse ; cf. Gisèle Binon-Cossard, *Le Candomblé angolais*, 2 vol. polycopié, Paris, 1970.

3.

Bastide R., « L'Axexé », in *Les Afro-Américains*, numéro spécial, *cahiers de l'IFAN*, Dakar, 1953.

4.

Les Yawo portent des vêtements blancs pendant tout le temps du deuil, les atabaques restent silencieux pendant tout ce temps également.

5.

J'ai consacré un chapitre particulier aux fonctions des Egun dans le système nagô, cf., [ici](#).

6.

Pour la topographie de la Gomeia, voir Gisèle Binon-Cossard, *op. cit.*, p. 34.

7.

Rappel : João a créé à Caxias, en 1946, un nouveau candomblé de la Gomeia tout en continuant à diriger l'ancien, à Salvador.

8. Sur le rôle trouble de Tião, cf. [ici](#).
9. L'Umbanda désigne une sociabilité syncrétique qui s'alimente entre autres sources, au discours yoruba ; cf. Cavalcanti Bandeira, *O que é a Umbanda*, éd. Eco, Rio de Janeiro, 1970.
10. Ainsi l'Egun de João apparaîtra-t-il le 21 mars 1972 dans le candomblé d'une des filles émigrées de la Gomeia, la Mae Almerinda, à Récife, au cours de l'Axexe célébrant le premier anniversaire de la mort de João ; l'Egun viendra y régler un conflit de succession ; cf. *Jornal do Brasil*, no du 22 mars 1972.
11. Verger formule certaines hypothèses quant à leurs identités possibles ; cf. Verger P., *Notes sur le culte des Orixá et Voudouns à Bahia de tous les saints et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique, Mémoire de l'Ifan*, no 51, Dakar, 1957, p. 109 s.
12. Montserrat Palau-Marti, *Le Roi-Dieu du Bénin*, éd. Berger-Levrault, 1964, p. 54 s.
13. *Buzios* : coquilles divinatoires généralement importées d'Afrique occidentale, utilisées à la façon des dés. Leurs positions variables indiquent la volonté d'Ifa, l'Orixá-conseiller ; cf. la technique de la divination, voir [ici](#).
14. Un cas de succession tumultueuse est celui du candomblé Opô Afônja de Salvador. Après la mort de la Yawalorixa Senhora en 1967, la guerre de succession a duré près de quatre ans. Elle a laissé des blessures profondes. Pour les différentes stratégies en présence, cf. notamment : Jorge Amado, « Enterro da Iyalorixa », in *A Tribuna*, Santos, 28 octobre 1967. Zora Seljan, « Mae Senhora, a mae preta do Brasil », in *A Tarde*, Salvador, 4 juin 1967 ; Anonymes, in *A Tarde*, 22 janvier 1968, Cad. 1, p. 3 ; in *Diário de Notícias*, Salvador, 24 janvier 1968 ; in *A Tarde*, 25 janvier 1967, Cad. 1, p. 3.
15. Mercier P., *Histoire de l'anthropologie*, PUF, 1966.
16. Cette thèse sera élaborée (voir [ici](#)).
17. Les cauris de la divination sont importés généralement de Calabar ou de sa région voisine (Nigeria maritime).
18. Ces événements passionnaient l'opinion publique ; parmi les articles de journaux à grand tirage qui prenaient parti pour l'une ou l'autre fraction du candomblé, cf. notamment « O Falso testamento », in *Revista Veja*, avril, 1971, p. 32 ; *Jornal do Brasil*, les multiples analyses parues en avril dues au correspondant du journal à Niterói.

19.

« Il n'y a pas d'héritier. »

20.

Le verdict du juge de l'État de Rio de Janeiro s'inscrit dans une pratique qui semble constante au Brésil : le même mois d'avril 1971, un conflit grave avait éclaté au candomblé de Marcelinos Santos, à Cachoeira de Serrinha, Bahia. Le juge Artur Orlando Mendes de Casia s'abrita derrière le respect de la liberté des cultes pour ne pas juger les prétendus délits commis au candomblé.

21.

A Bahia la fête du choix était également publique et une nombreuse assistance y participait ; elle avait lieu en même temps que la fête à Duque de Caxias et reçut une égale publicité ; cf. *O Globo*, numéro du 29 mars 1971.

22.

Je fréquentais la Gomeia d'une façon régulière durant les mois de mars et d'avril 1971 et de nouveau en juillet et août 1972.

23.

Ibid.

24.

Gisèle Binon-Cossard donne une liste des matières sacrificielles utilisées dans les diverses circonstances rituelles à la Gomeia, cf. *op. cit.*, notamment p. 17 s.

25.

Pour le plan des bâtiments de la Gomeia, cf. Binon-Cossard Gisèle, *op. cit.*, p. 34.

L'immortalité yoruba

I. Les mythes fondateurs

A. CIEL ET TERRE

Le discours thanatique, segment du discours cosmogonique, ne prend sa vraie dimension qu'à l'intérieur d'un système plus vaste, celui des mythes fondateurs qui, dans la tradition yoruba, s'entrecroisent, s'opposent, se complètent. Ils expliquent la genèse du monde. Je commence par redonner, aux principaux d'entre eux, leur extériorité lisible pour passer ensuite à l'identification de leurs variables respectives et à la définition de leur commune structure sémantique.

D'abord, il y a le mythe de l'unité perdue entre le ciel et la terre, entre le pays de la vie naissante, celui que l'homme rejoindra après sa mort, et la terre peuplée d'hommes. Il est d'ailleurs possible que ce mythe ouvre la voie à une solution du conflit qui, aujourd'hui, oppose deux écoles d'interprétation. Les Orixas sont-ils les ancêtres biologiques de l'homme, ayant acquis par la suite, leur statut particulier de « modificateurs de réalité », parlant, agissant au travers d'hommes en transe ? Sont-ils, au contraire, des êtres à part, anthropomorphes, qui, dès leur apparition dans le discours, possèdent le pouvoir particulier de « créer des hommes » et qui vivent dans l'Orun d'une vie impérissable ?

Voici le premier de ces mythes expliquant l'origine de l'univers :

Il y a très longtemps, l'univers n'était qu'un unique et vaste territoire partagé en deux par une frontière invisible. Une seule porte,

gardée par un seul gardien, faisait communiquer l'Orun (le ciel) avec l'Ayé (la terre). Le gardien de la porte s'appelait Oludumare² ou Olorun. Les Orixas apparurent peu après la naissance de l'univers. Leurs fonctions étaient multiples :

Orisanla pétrissait la glèbe, modelait les têtes et les corps, fabriquant ainsi les hommes. Son centre d'activité se trouvait à l'emplacement actuel de la ville d'Ifé.

Orunmila, ou *Ifa*, transmettait à ces hommes la sagesse du passé et le don de divination de l'avenir, afin qu'un ordre intelligible gouverne le monde.

Ogun gérait les conflits, maîtrisait la violence et arbitrait les guerres.

Elegbara, connu également sous le nom d'Exu. Il veillait au maintien de l'ordre, ordonnait les sacrifices pour réparer les erreurs commises et sanctionnait les Orixas ayant outrepassé leurs compétences.

Or, un jour, l'Orun (le ciel) se détacha du territoire commun et s'éloigna de l'Ayé. Olodumare (Olorun), gardien de la porte et les Orixas, dont Exu, s'éloignèrent avec lui. Cependant, dans l'Orun désormais séparé de l'Ayé, la terre où vivent les hommes, les Orixas continuent à exercer leurs fonctions qui leur ont été attribuées. Olorun (Oludumare) reste le chef des Orixas.

Il existe une seconde version de ce mythe de la fondation ; il explique, sur un mode différent, une même unicité originare de l'univers :

Avant que l'univers n'existât, il n'y avait que l'air et l'eau. Au tout début des temps, il n'y avait même pas d'eau, seulement de l'air. Olorun était une masse infinie d'air. Un jour, cette masse commença à bouger lentement, à s'agiter, à respirer et une partie d'air fut transformée en eau. C'est ainsi que naquit Orisanla. Les airs et les eaux continuèrent à bouger. Et une

sorte de terre mouillée, de glaise apparut. De cette glaise surgit une colline, une forme rouge semblable à un rocher. Ce fut là l'apparition de la matière. Olorun l'admira. Il se pencha sur la forme en respirant fortement. C'est ainsi qu'il transmet son souffle à cette matière. La colline se mit à vivre. Ce premier être à prendre vie fut Exu³.

Un troisième mythe fondateur donne une structure à la conscience collective des sociabilités nagô-yoruba de la diaspora du Nord et du Nord-Est brésilien. Il apporte un complément au second mythe en décrivant, en particulier, la naissance des Orixá et les activités particulières qu'ils exercent, d'abord dans le monde unifié, ensuite sur les terres de l'Orun. Plus nettement que le premier, ce second mythe est marqué par une conceptualité anthropomorphique : Olorun (Olodumare) a un fils du nom d'Oxalá. Un jour, il l'appelle. Il lui remet les éléments de la nature : le feu, l'eau des rivières, l'eau de la mer, l'eau de la pluie, les nuages, la foudre, le fer, la pierre, les astres, les maladies, la parole, le collier qui permet de connaître l'avenir et le présent, le tonnerre, la peste, la variole et les semences qui deviennent les arbres et les plantes.

Oxalá obéit, il appelle les Orixá et à chacun, il confie un élément. C'est ainsi que fut créé le monde. Depuis lors, les Orixá « descendent » périodiquement dans des hommes initiés à leur service. Oxalá, qui les a rassemblés, n'est que le premier d'entre eux. Lui aussi, à certains moments importants concernant la survie de l'univers, se manifeste dans les hommes. Olorun, lui, ne se manifeste plus du tout. Aucun objet ne lui est consacré et aucun homme en transe ne prononce jamais son nom. L'humanité, elle, est investie d'une tâche unique et permanente : parmi les membres de chaque génération, quelques-uns sont initiés au service des Orixá. Ceux-ci, éléments constitutifs de l'univers, se révèlent en eux et parlent par leur bouche. On pourrait dire : grâce aux initiés, l'univers s'éprouve vivant ou, en d'autres termes, *la fonction unique de l'action et de la présence des hommes est de maintenir la vie sur terre.*

Une communauté de destin continue donc à lier, au-delà de la séparation historique, les deux moitiés de l'univers ; Orun et Ayé, séparés et unis, sont régis par une même structure globale, une même hiérarchie des savoirs, des compétences et des pouvoirs respectifs. Le

sommet de la hiérarchie de la vie est occupé, nous l'avons vu, par Olorun (Olodumare) et ses auxiliaires les plus directs, les Orixá. Les Egun habitent avec eux dans l'Orun. Ce sont ceux qui ont déjà accompli leur périple terrestre. Ce sont les ancêtres biologiques des hommes peuplant actuellement la terre, reproduisant dans l'Orun les structures parcellaires respectives des clans, des alliances et des familles terrestres. En d'autres termes, ils assurent la permanence des hiérarchies parentales et claniques.

Sur l'autre versant de l'univers, sur l'Ayé, la terre, ce sont les *Oba* (que les Occidentaux traduisent imparfaitement par le terme « roi ») qui détiennent les pouvoirs venant, dans la hiérarchie, immédiatement après ceux des Egun. Cependant, l'analyse relationnelle se complique du fait que les *Oba* ne s'insèrent pas d'une façon linéaire dans la structure égunique.

En effet, les *Oba* qui quittent l'Ayé pour l'Orun, qui meurent et qui sont « renvoyés » d'une façon rituelle normale, forment, une fois arrivés dans l'Orun, un clan à part, le clan d'Oduduwa. Pendant leur séjour sur terre cependant, les *Oba* bénéficient du concours d'auxiliaires nombreux. Ces auxiliaires, chefs de village, de hameaux s'appellent *Baale*. Les *Baale*, eux-mêmes, sont assistés dans l'exercice de leurs fonctions par les *Agba*. Ce terme véhicule une triple signification sociale et biologique. L'*Agba* est, soit le chef de la famille restreinte, soit tout homme de plus de cinquante ans environ, soit encore les deux à la fois⁴. Ayant restitué trois des principaux mythes expliquant l'origine de l'univers, la séparation consécutive de ses deux moitiés et la stratification ontologique et existentielle qui gouverne l'Orun de la vie impérissable et l'Ayé des existences passagères⁵, nous n'avons toujours rien dit, exception faite du récit de l'attaque de la mort et de sa suite au marché d'Ifé (Voir [ici](#)), des origines de la mort.

Les mythes relatifs à la naissance des hommes permettront de comprendre l'être et la fonction de la mort dans le système nagô-yoruba. L'ensemble de ces mythes fait mention des trois éléments constitutifs de l'homme :

L'Emi est son souffle, sa respiration,
L'Ese, ses jambes, et par extension, tout son
organisme physiologique,
L'Ori, enfin, est « la tête », son caractère, son

L'Emi et l'Ori, une fois créés, bénéficient d'une vie permanente que rien ne pourra jamais altérer. Lors de la mort de l'homme, son Ori réintègre son Ipori dans l'Orun. Le processus sera analysé, d'une façon détaillée, aux pages 102 et s. Un même Ori peut apparaître chez différents membres d'une même famille terrestre. Ainsi les Yoruba rendent-ils compte de l'hérédité des gènes, de la ressemblance des caractères entre grand-père et petit-fils, mère et fils, père et fille ou oncle et cousin⁶.

L'Emi peut réapparaître n'importe où, dans n'importe quelle personne venant sur terre. Ce destin multiple de l'Emi d'une personne décédée permet d'expliquer les ressemblances occasionnelles que l'empirie enregistre chez des personnes originaires de sociétés de clans, de familles et peuples différents et éloignés les uns des autres.

Parlant de l'Emi, je saisis l'occasion pour signaler une divergence manifeste qui apparaît entre la fonction de l'Emi dans les trois récits relevés par nous à la Gomeia, à São Luis et à Itaparica. Toutes les cérémonies funéraires de l'Axexe auxquelles nous avons assisté dans ces trois endroits s'étendaient sur une période de sept jours.

Pierre Verger m'apprend pourtant que c'est une période de neuf jours qui constitue le premier temps de l'Axexe dans le système yoruba originel, tel qu'il s'articule dans les sociétés de la Nigeria occidentale. C'est après neuf jours, à compter à partir du jour de la mise en terre (ou en forêt) du corps inanimé, que l'Emi abandonne le corps. Il entame alors son nouveau destin tandis que son corps se transforme en sable et disparaît du système. Conclusion probable : les sociétés africaines de la diaspora dans lesquelles j'ai séjourné et dont j'ai restitué, du moins en partie, le discours thanatique, ont subi l'acculturation avec le catholicisme colonial portugais. La messe du septième jour, présente dans les trois discours, aurait alors absorbé la période des neuf jours de l'Emi reposant avec son corps inanimé dans le cimetière ou dans la forêt⁷.

Tous les mythes nagô sont véhiculés par des *Odun*, sorte de récits empiriques qui, à partir d'un événement vécu généralement dans la proto-histoire, avant que ciel et terre ne soient séparés, restituent un enseignement normatif de valeur universelle.

Voici quelques fragments d'*Odun* décrivant la mise au monde de

I

Quand il alla acheter Emi
Produit de la femme Olodumare
Emi, fruit d'Olodumare
Descendant de ceux qui, sur le faible mât reposent
Et dont la tête nue sous la pluie gît,
Orunmila dut accomplir le sacrifice.
Il l'accomplit,
On lui avait dit de sacrifier à Esu
Il le fit.
Son sacrifice fut immédiatement accepté par les Dieux
Il dit : « Je n'ai pas réalisé que si Emi n'échoue pas
Il y a espoir d'avoir des femmes
Si Emi n'échoue pas
Il y a espoir d'avoir des enfants
C'est exact.
Si Emi n'échoue pas
Il y a espoir d'avoir toutes les bonnes choses de la vie
C'est exact
Il y a espoir d'avoir toutes les bonnes choses de la vie⁹.

II

Oui, je te salue
Toi qui te souviens toujours de ton peuple
Toi qui bénis un homme avant tout Orixá
Aucun Orixá ne bénit un homme
Sans le consentement de son Ori.
Ori, je te salue
Toi qui permets aux enfants de naître vivants
Celui dont le sacrifice est accepté par Ori devrait se
réjouir extrêmement.
Sur terre, les hommes honnêtes ne dépassent pas la
vingtaine
Les hommes mauvais dépassent soixante fois la
vingtaine
Le jour de la vengeance n'est pas éloigné

C'est pourquoi il n'y a pas de quoi s'affliger
Ifa fut consulté à propos de tous les objets qu'un certain
prêtre d'Ifa désirait
Mais qu'Ifa ne désirait pas
Le prêtre d'Ifa manquait d'argent
Le prêtre d'Ifa manquait de femme
Le prêtre d'Ifa manquait d'enfants
Il se plaignit alors à Orunmila
Il déclara qu'il avait besoin de toutes ces bonnes choses
Orunmila envoya le prêtre d'Ifa présenter ses doléances
à Esu
Mais Esu dit au prêtre d'Ifa que toutes les bonnes
choses qu'il désirait n'étaient pas voulues par Ifa
Esu lui dit alors : « Vous, prêtre d'Ifa, allez vous
plaindre à votre Ori »
Lorsque le prêtre d'Ifa exécuta l'ordre, sa vie devint
meilleure
Il commença à danser
Il commença à se réjouir
Il loua ses prêtres d'Ifa
Alors que ses prêtres d'Ifa louaient Ifa
Il dit que c'est exactement ce que les prêtres d'Ifa
avaient prédit
Dorénavant, j'aurai recours à mon Ori pour tout ce que
je désire
J'aurai recours à mon Ori
L'Ori d'un homme est son confident
Mon Ori m'a sauvé
Tu es mon confident, mon ami¹⁰.

Les mains d'un enfant ne peuvent atteindre la haute
étagère
Les mains d'un adulte ne peuvent entrer dans la bouche
d'un dieu
Le travail qu'un adulte demande à un enfant
d'accomplir
Ne peut être refusé

Nous avons tous des devoirs à demander l'un à l'autre
Une divination d'Ifa fut demandée pour Orunmila
dont un fidèle s'était plaint à Olodumare
Olodumare l'envoya ensuite à Orunmila afin que lui fût
expliquée la raison pour laquelle il ne soutenait pas son
fidèle
Lorsque Orunmila se trouva en présence d'Olodumare
Il expliqua qu'il avait fait de son mieux pour le fidèle
Mais que le choix par le fidèle du mauvais Ori avait
rendu ses efforts infructueux
C'est alors que l'affaire fut claire pour Olodumare
Et il était content de n'avoir pas porté un jugement hâtif
sur l'une des deux parties¹¹.

La divination d'Ifa fut accomplie pour deux cents
hommes qui venaient du ciel vers la terre
Si tous les hommes devaient être enterrés dans des
cercueils, tous les arbres de la forêt seraient exterminés
La divination d'Ifa fut accomplie pour ta lutte qui
venait du ciel vers la terre
Nous ne faisons que lutter
Tous
Nous ne faisons que lutter
Ceux qui ont choisi de bons destins ne sont pas
nombreux
Nous ne faisons que lutter
Tous
Nous ne faisons que lutter¹².
..... le prêtre d'Ifa
accomplit une divination pour Ese
Tous les Ori se rassemblèrent pour délibérer
Mais ils n'invitèrent pas Ese
Ese (le dieu farceur) dit : « Vous n'invitez pas Ese,
vous verrez bien si vous pourrez réussir¹³. »

B. LE PROBLÈME DU MAL

Le mal, le malheur souffert par les hommes, revêt, pour la société nagô, essentiellement trois dimensions : Olodumaré (Olorun) détient le souffle de la vie. Il ne crée rien, il ne sait que transmettre. Orisanla, nous l'avons vu dans le mythe n° 1, celui qui restitue l'univers d'avant la séparation, pétrit la glèbe et fabrique les corps humains. Ces figures inanimées, il les passe à Olodumare (Olorun). Celui-ci leur insuffle l'Emi, la respiration, le souffle de vie.

C'est ici que le processus de mise au monde de l'homme se complique. L'être humain existe d'une façon autonome dès qu'il dispose d'un corps (Ese) animé, habité par un souffle (Emi). Cependant, pour rejoindre les hommes vivant sur la terre, l'être nouvellement créé a besoin d'une personnalité, d'un caractère, d'une identité, d'une individualité. C'est là où le système yoruba introduit une figure ambiguë et fascinante, celle d'*Ajala* ; Ajala est le potier de l'Orun, mais un potier maladroit, oublieux, peu doué pour le délicat travail qui est le sien. Il est chargé de la fabrication des Ori. Il les aligne dans un dépôt. Les hommes, récemment créés, viennent donc sélectionner un Ori imparfait pour leur voyage sur la terre, un peu comme on sélectionne un parachute lorsqu'on s'apprête à faire un voyage périlleux vers une zone incertaine, dans un avion défectueux. Le mythe dit : Ajala travaille mal. Sur les étalages, il n'y a que peu d'Ori solides, bien constituées car le potier n'est pas soigneux ; il travaille de façon irresponsable. Certaines têtes ont été oubliées et n'ont pas été cuites, d'autres sont brûlées, d'autres encore sont mal formées. L'homme destiné à l'existence terrestre part donc avec un handicap sérieux ; il lui faut en effet beaucoup de chance, pour tomber dans la poterie de l'Orun, sur une tête convenable.

Ce passage du mythe sert admirablement l'interprétation par les hommes vivants, de leur vie vécue. En effet, que de têtes, que de caractères sont mal faits ! Que d'humains qui entretiennent avec eux-mêmes des relations détestables ! Combien certains hommes éprouvent-ils de difficultés à vivre avec leur propre personnalité !

La tentation du déterminisme, la tentation de rendre responsable un destin pré-établi des maux vécus quotidiennement devient dès lors presque irrésistible. Les Yoruba n'y ont pas échappé. L'horreur est prise en charge par le mythe. Le discours yoruba l'explique par le récit du potier Ajala et des nombreux Ori défectueux qu'il fabrique quotidiennement.

A l'instar d'autres sociétés humaines, les sociétés africaines, elles aussi, voient naître en leur sein des enfants malformés : les infirmes moteur-cérébraux, les handicapés de naissance, les sourds, les muets, les aveugles, et, malformation propre à l'Afrique, les albinos.

Dans les sociétés européennes, on cache, on isole les personnes atteintes de malformations. *La société africaine par contre les investit, dès leur naissance, d'une majesté incomparable. Leurs infirmités deviennent leurs titres de gloire.* Dès leur naissance, ces enfants « anormaux » sont confiés à un dignitaire important, l'Aborisa. Cet homme est au service exclusif d'Orisanla le premier des Orixas, et vénère sa parole. Les enfants « anormaux » feront, dès leur naissance sur terre, partie du kraal d'Aborisa. Ils y logeront d'abord avec leur mère, puis seuls, en groupes, servis par des femmes vénérées. Toute leur vie, ils bénéficieront de l'extraordinaire respect dont jouit leur père nouveau, l'Aborisa.

Il existe une troisième dimension du mal, qui laisse les hommes, même les plus subtils, complètement désarmés. Que dire du cancer, de la mort brutale et solitaire, de la paralysie ou de la perte d'un être aimé, bref de tous les malheurs qui ne relèvent ni d'une causalité humaine ni d'une causalité surnaturelle ? La conscience humaine ne véhicule pas en elle-même les ressources nécessaires pour supporter de telles épreuves. Le discours yoruba réagit en conséquence. Il évacue ces maux du champ social où ils se déploient. Un nom collectif en rend compte, le mot *Ajogun*. Il désigne collectivement tous ces maux. Exemples : *iku* = mort solitaire ; *ofò* = perte d'un être aimé ou d'un membre de son propre corps ; *egba* = paralysie ; *ewon* = séquestration ; soumission totale à une volonté étrangère ; *arun* = maladie et *ése* (avec un accent sur la première syllabe pour le distinguer d'*ese* : corps) = douleur intolérable¹⁴.

Tous ces maux, le discours les évacue. Il n'explique pas leur genèse ni leur fin. Excluant conceptuellement¹⁵ ces maux, les Yoruba excluent socialement ceux qui assurent leur gestion. Ces gestionnaires du mal inconcevable s'appellent les *ajé* ou *iyami*. Par analogie avec certains discours occidentaux¹⁶, je dirais que ce sont les sorciers. Voici leur définition schématique : les ajés sont originaires de l'Ayé, de la terre seulement. N'ayant jamais été créés par les Orixas dans l'Orun, ils n'y

disposent d'aucun Ipori, d'aucune tête impérissable posée dans l'Orun. N'étant pas nés du souffle d'Olorun et des mains d'Orisanla, ils ne peuvent pas mourir et retourner dans l'Orun. La malédiction la plus terrible qui pèse sur eux est celle d'être rivés à cette terre pour l'éternité. Totalement exclus de toute société humaine, de toute famille, clan, ville, village, pays ou peuple, ils sont tués à vue. Nous l'avons vu au chapitre traitant du candomblé d'Egun, une des fonctions spécifiques des Egun d'Ifé est de tuer les sorciers (Voir [ici](#)).

Déterminisme du destin humain, renvoi de la souffrance dans le domaine extra-social de la sorcellerie, glorification splendide de l'enfant « anormal », ces termes contradictoires et juxtaposés ne rendent pas totalement compte du système yoruba. La liberté de l'homme, cette zone mouvante, fluctuante de la demi-mesure et de la lumière crépusculaire irrigue, elle aussi, une parcelle du discours nagô. En fait, la perception partielle d'une liberté dont l'actualité totale ne se réalise jamais, mais dont l'absence n'est pas certifiée non plus, irrigue ce discours. Son centre de rayonnement est l'Ori. L'Ipori, tête de vie impérissable, tête individuelle et pourtant parfaite posée dans l'Orun, et l'Ori, visage humain, imparfait, souvent franchement défectueux, emprunté par l'homme vivant dès sa création aux étalages du potier Ajala, font partie d'un autre système de signification que nous n'avons pas encore évoqué.

Pliant sous le poids des sens successifs et parfois contradictoires, le terme Ori porte une troisième charge sémantique. L'Ori jouit lui aussi et à titre individuel de la majesté des Orixas. Chaque Ori est pour l'homme qui porte son masque sur terre, un Orixas personnel. Différence de champs de compétence, non de statut : les Orixas ordinaires assument les fonctions qu'ils exercent au service exclusif de la collectivité. L'Ori, par contre, ne s'occupe que d'une destinée individuelle, nommée Yemanjá = Orixas des mers au Brésil, Ogun = Orixas du fer et de la violence, Shango = Orixas de la foudre, maintiennent, par leur manifestation dans le corps des hommes initiés, par la transe, l'ordonnance de la nature et la vie « générale » parmi les hommes. L'Ori d'une personne répond aux appels de l'homme seul qui porte son masque. L'homme nagô sacrifie à *son* Ori, l'interpelle avec violence, le presse de prières, l'invoque, l'assaille de ses désirs,

raisonne avec lui. Une volonté libre surgit brutalement, une singularité irréductible est née. Un « favori du désir », pour reprendre l'expression de Jean Duvignaud, un homme libre met en question l'univers. L'Ori assigne sa limite à la contingence.

Il marque l'un des deux termes extrêmes d'une dialectique constitutive de toute vie humaine : mon Ori et moi, l'opacité des choses et ma raison, la contingence des événements et ma libre volonté, le désir que je formule et dont la forme, justement, est mon Ori, rend parfaitement compte de ma personne double, celle qui est prise dans la contingence et celle qui peut refuser ou accepter ce qui lui arrive ; celle qui, enfin, assume un destin choisi et vécu dans une situation donnée ; celle encore, qui refusant ce choix, se soumet à l'aveugle rationalité du système. L'Ori possède une forme objectale : un cône couvert de cuir et orné de cauri multicolores, cousus sur le cuir. C'est avec lui, signe de la personnalité qu'il voudrait être, que l'homme nagô raisonne. Le terme d'*alter ego* est ici incorrect puisque cet autre moi, cet Ori objectal, cet Orixia doué de vie impérissable et qui n'existe que pour moi, n'est pas moi mais, nous l'avons dit, celui que je voudrais être¹⁷.

II. Structure de la personne

Voici les éléments constitutifs de la personne :

Plusieurs niveaux d'analyse sont à considérer simultanément. Nous sommes en effet en présence d'une double empirie. D'une part, chaque élément constitutif de l'univers nagô vit dans la sphère générale de la vie non individualisée. Il participe d'autre part à la composition de l'existence d'une personne.

À la lecture attentive du système nagô, les choses paraissent cependant plus compliquées encore : l'espace non individualisé que le système désigne, variablement, par les termes de « sphère générale de vie » ou de « monde supérieur »¹⁸ est un espace habité. Dans l'esprit de certains informateurs, cet espace de vie se confond avec l'Ilu Ayé, la terre de vie qui dans la terminologie des Africains de la diaspora du Maragnan devient synonyme de terre d'Afrique. Après la catastrophe physiologique, les personnes concrètes rejoignent l'Ilu Ayé. Quelques-

unes d'entre elles reviennent parmi les vivants sous l'habit d'Egun. L'Ilu Ayé, sorte d'éternité animée, est également le lieu de résidence de certaines formes individualisées de la vie éternelle. Ces « formes » sont les Orixá. Chacun de ces Orixá possède, sur notre planète, une série d'existences variées, géographiquement séparées les unes des autres. L'Orixá s'incarne d'abord dans la possession récurrente de chacun de ses cavalhos, des femmes et hommes initiés à son nom. Ces possessions surgissent au hasard des cycles rituels dans les candomblés multiples de la diaspora ou au sein des communautés culturelles d'Afrique. Possession ritualisée, donc socialisée et ordonnée lorsqu'il s'agit d'un possédé initié, possession sauvage et virulente lorsque c'est un non-initié qui, dans la vaste foule assistant aux fêtes publiques, est brusquement saisi par un Orixá.

Ces « possédés sauvages » sont d'ailleurs immédiatement maîtrisés, soit que les servants du culte les expulsent, soit qu'ils les ramènent au centre de la ronde. Sur un geste décidé de la Yawalorixá, les tambours changent de rythme. Les possédés sauvages reçoivent les attributs extérieurs de « leur » Orixá. Ils rejoignent ainsi pour une nuit le peuple élu des initiés. Mais les Orixá sont présents aussi dans les pégi composés d'objets strictement individualisés qui reposent dans la chambre la plus secrète de chacun des grands terreiros. Bastide traduit pégi par sanctuaire du candomblé¹⁹. C'est vrai. Le pégi est d'abord un lieu réservé, une chambre protégée par un secret rigoureux où personne, sauf les initiés d'une strate élevée, ne peut pénétrer. Une des plus grandes faveurs qu'une Yawalorixá puisse accorder au visiteur étranger est de le conduire au seuil de cette pièce, de le faire s'agenouiller et de lui permettre de jeter un regard furtif sur le pégi. Dans le pégi, chaque Orixá de la maison possède son *assento*²⁰, l'ensemble des objets qui attestent sa présence, plus, qui l'incarnent, l'objectivent. Ces objets sont généralement rassemblés dans une unique calebasse, rarement dans plusieurs, de bois ou de terre cuite. Dans chaque assento il existe un *Ota*, une pierre qui contient l'Orixá. Chaque Orixá possède son *ota*, pierre de latérite, de granit ou de calcaire, ronde, carrée, épaisse, tranchante ou polie. Elle peut être noire, grise, rouge ou multicolore. Cette pierre d'Orixá, pièce maîtresse du pégi, ne doit pas être confondue avec l'*efun*. Chaque Orixá possède en effet, en plus de son *Ota*, son *efun* qui se trouve parfois placé dans le pégi. L'*efun* est le matériel « agissant » de l'Orixá.

Par exemple, l'efun d'Oxala est une poudre blanche, de composition inconnue, gardée généralement dans un pot. C'est avec cette poudre que les remèdes prescrits par Oxala sont fabriqués. C'est aussi cette poudre qui, à l'issue d'un long jeu divinatoire, est utilisée pour réaliser la volonté d'Oxala. La poudre protège ; elle tue, elle est la force concrète d'Oxala ; les hommes l'utilisent pour accomplir leurs dessins personnels, sanctionnés par la consultation préalable des cauris.

Résumons provisoirement : le système nagô attribue à chaque personne une vie unique, mais fractionnée²¹. Son existence terrestre procède d'une individuation de cette matière vitale, impérissable et infinie qu'est Olorun, être interminable dans sa plénitude. Il est important de voir que *son individuation une fois accomplie, l'homme ne retourne plus jamais au néant*. Vivant, il est habité par son Orixá. Mort, il retourne à l'Orun, sous la forme d'un Egun. Sur les deux versants de la vie il garde son identité propre, une même structure de personnalité, les mêmes liens de parenté. En bref, *une fois née la personne humaine est indestructible*.

Cependant, le paradoxe reste permanent puisque l'espace rempli de vie, le monde supérieur impérissable, l'Olorun, est lui-même fractionné. Certaines parties du corps humain reçoivent leur vie de certains éléments constitutifs du monde supérieur. Les Orixá, principaux éléments constitutifs de l'univers visible et invisible, du monde des terrestres et du monde de la vie impérissable, mènent eux-mêmes, dans l'Orun, une existence intelligible, anthropomorphe et individualisée. De là, ils interviennent constamment au moyen des trances de leurs initiés, dans les affaires politiques, économiques, familiales ou médicales des hommes terrestres. Enfin, ces mêmes hommes sont entourés d'objets qui chacun contiennent une fraction matérialisée (Ota d'Orixá, Efun, etc.), partie déterminée et individualisée de cette vie inépuisable qui sous-tend, inonde et irrigue l'univers.

Il s'agit maintenant d'explorer, au niveau de la vie individuelle, le réseau qui gouverne les rapports entre la terre de la vie impérissable et la terre où les hommes meurent. *Orun* est le monde supérieur, la terre de la vie permanente et infinie. *Ori* est le nom de la tête d'une personne, la tête étant considérée dans le système nagô comme le

centre de commandement et le lieu d'élaboration de l'identité de la personne. Certaines sources sont plus précises encore : c'est le *Ori-inu*, littéralement « l'intérieur de la tête », qui véhicule ces fonctions²².

Chaque tête terrestre possède une contrefaçon, un double dans l'Orun. Il existe de multiples récits renseignant sur la matière dont est faite, dans l'autre monde, cette contrefaçon. Il désigne même, par un terme particulier, cette glaise mythique qui donne naissance à la tête éternelle posée dans l'Orun. Cette « autre » tête s'appelle Ipori. L'une des deux têtes est éternelle, l'autre soumise aux ravages du temps, des passions, de la mort. Elles déterminent la conduite de l'homme pendant sa vie terrestre. Ces comportements normés se déploient sur trois niveaux d'existence à la fois :

L'Ipori d'une personne terrestre détermine d'abord une filiation précise avec un Orixá donné. Un ensemble de devoirs, de droits, d'interdits et d'affinités en découlent. J'ai analysé en d'autres lieux ce réseau extrêmement riche et subtil de normes immuables et de relations contingentes qui forment le tissu même de la vie politique et sociale du candomblé²³.

En second lieu, l'Ipori donne naissance à une multitude d'interdits sexuels, alimentaires et politiques. Il est un fait que quelques individus privilégiés seulement, des femmes et des jeunes enfants surtout (pour ce qui concerne les sociétés de la diaspora nagô du Maragnan, de Bahia et des États de Guanabarra et de Rio de Janeiro en tout cas) font partie du peuple élu des possédés. La grande majorité des hommes, des femmes et des enfants du groupe, par contre, doivent se contenter du rôle mineur de servants. Plus souvent encore, ils sont de simples spectateurs privés de rôle social précis lors des grandes fêtes publiques où les Orixá descendent parmi les hommes. Mais, selon une première hypothèse, cette division du groupe entre « élus » et « appelés » est purement fictive, ou encore, il ne désigne que des stades différents d'une même et unique conscience collective. Si une multitude n'est pas encore initiée et ne bénéficie pas de l'expérience cognitive de la transe, c'est qu'elle est encore ignorante des Orixá qui sont les siens.

Chaque homme sur terre est en effet le fils d'un Orixá, observé, gardé, guidé et attendu par lui. Seuls l'inattention, le manque de connaissance et d'ardeur dans la recherche d'un destin propre empêchent alors l'homme d'établir des liens visibles et conscients avec son propre Orixá. Un fait souvent observé, lors de mes séjours dans

différents candomblés de la diaspora, tend à confirmer cette première version. C'est en général au travers d'une crise personnelle grave, maladie que ne peut guérir ni la médecine européenne ni la médecine africaine, accident menaçant la vie ou folie clinique, que l'Orixa se manifeste pour la première fois à l'homme. L'homme ne ferait donc pas l'apprentissage lent et quasi scolaire de la nature de son Ipori ; mais il subirait l'irruption d'une connaissance, la révélation foudroyante de l'identité propre inscrite dans cette forme de tête déposée au ciel²⁴.

Le troisième niveau où se déploie la conduite normée de l'Africain soumis à son Ipori est le suivant : chaque Ipori possède en effet une existence terrestre autonome. L'Ipori posé dans le ciel n'a pas seulement son visage humain correspondant sur terre, mais, nous l'avons vu au Maragnan, il possède en plus une matérialité propre, un objet qui le contient. C'est le Bara-Orun, sorte de calebasse gardée au terreiro et qui contient les matériaux dont au ciel l'Ipori d'une personne est faite (Exemple voir [ici](#)).

Cette qualité objective de l'Ipori est prétexte à un rituel nouveau. En effet, au-delà des rites complexes du candomblé, au-delà des obligations et des interdits sociaux structurant la vie quotidienne des Africains, il existe le réseau des rapports privés que l'homme entretient avec l'objet qui, sur terre, incarne son Ipori. Cet objet reçoit des offrandes, rythme la vie d'une personne et devient objet de secours, objet de foi ou, en d'autres termes, partenaire d'un dialogue intime et suivi qui révèle les angoisses les plus secrètes et le désespoir caché de l'homme²⁵.

Auprès du Babalão Ifatoogun d'Ilobu (Nigeria), Juana et Deoscoredes dos Santos ont recueilli un Odun Ifa d'une grande beauté qui explique en peu de mots l'extraordinaire complexité, mais aussi la richesse sémantique du terme Ipori :

L'Ipori est ce qu'il faut appeler *Oke Ipori*

Oke Ipori est l'esprit d'origine, vénéré par chacun des êtres humains

Il est comme le lieu où chaque rivière prend sa source.

Nous l'appelons Ipori Odo, la source de la rivière.

Il est (i.e. l'Ipori) la source de la rivière et de là, elle devient un fleuve large et puissant.

De même pour les êtres humains
Il est (i.e. l'Ipori) le lieu où l'Orixá prend une portion
de matière pour créer un homme,
Ce lieu est appelé Ipori par les hommes

Et plus loin :

Ori crée chacun d'entre nous,
Personne ne peut créer Ori
Orixá peut changer tout le monde qui habite la terre
Personne ne peut changer Orixá.

La matière dont ils (les Orixá) façonnent un Ori
individuel indiquera quelles œuvres seront agréables
(i.e. aux Orixá) et rendront l'homme puissant
Et toute chose qui est prescrite et toute chose qui est
interdite pour l'homme dépend de la façon dont est fait
son Ori.

La matière qu'ils utilisent (i.e. les Orixá) pour façonner
un Ori porte des signes ; elle n'est pas seulement une
matière.

La raison pour cela est la suivante :

Lorsque la personne qui vit et qui ne trouve pas de
solutions à sa condition consulte l'Ifá, Ifá lui répond en
donnant des renseignements sur la matière dont est fait
son Ori (i.e. du quémendeur)...

Le lieu où ils (i.e. les Orixá) prennent une partie de la
matière originelle pour façonner la tête d'un homme est
l'Ipori. Et c'est ainsi que naît l'Ipori d'une personne²⁶.

Mais les choses sont plus compliquées encore : la matière dont sont
modélées les têtes d'hommes n'est jamais totalement épuisée. *Elle fait
partie de l'Orun, de la substance impérissable et permanente dont est faite
toute vie. Elle n'en est qu'une spécification, l'une de ses très nombreuses et
probablement inépuisables expressions.* L'Orixá y plonge les mains ; il
façonne l'Ipori, sorte de tête d'argile qui sert de modèle au visage
terrestre. L'Ipori reste au ciel.

L'acte de création est un acte que l'Orixá accomplit par délégation.

Olorun, incarnation unique de l'Orun, détient à lui seul tout ce pouvoir immense et bienfaisant. Le premier des Orixas, Oxala, a été délégué par Olorun pour fractionner cette toute-puissance et en distribuer des morceaux à chacun des Orixas. Ici, le mythe fondateur, très clair ailleurs, butte sur une contradiction puisque les Orixas eux-mêmes naissent du fractionnement de la toute-puissance d'Olorun, maniée par Oxala. Les Orixas sont donc à la fois les objets et les sujets de cette puissance. Ce n'est qu'après coup qu'ils accèdent eux-mêmes au rang de créateurs de vie. Ils s'initient alors au vaste processus de fabrication d'hommes, de visages, de caractères, de destins, qui véhiculent les trahisons, les passions, les amours et les haines.

Comment procèdent-ils ? Nouvelle contradiction dans le système nagô. Ils façonnent d'abord un Ipori, tête d'argile posée dans le ciel et qui sert de modèle à la tête terrestre. Cependant, il est important de savoir que c'est l'Ipori qui contient le destin de la personnalité, c'est-à-dire l'ensemble des options non encore concrétisées de l'homme. En d'autres termes, l'Ipori est l'essence de l'homme.

La naissance physiologique, l'insertion dans un milieu social, dans une époque de l'histoire et l'apparition dans un lieu donné de l'espace visible ne sont guère que des événements d'importance secondaire. Plusieurs indices appuient cette interprétation :

D'une part, au Maragnan, sur l'île de São Luis, au cœur de la diaspora de l'ancien État du Grand-Para, comme sur la terre ferme à Timon et Alcantara, la naissance se dit *saida* (sortie). L'enfant ne naît pas, ne grandit pas, ne se développe pas. Il « sort » dans le monde. Le processus de création se situe ainsi très nettement avant la naissance physiologique. C'est un être « terminé » qui rejoint à un moment donné l'histoire des hommes. Le parallélisme avec l'initiation à la transe est frappante : lorsque après neuf mois de gestation secrète les nouveaux initiés sont présentés pour la première fois à la communauté du candomblé, la Yawalorixa dit : « Ce soir, les nouveaux “fils” ou “filles” des Orixas sortent. » Elle dit aussi : « Un *barco* d'initiés arrive, les nouveau-nés “sortent” dans le monde. » Autre indice : comme personne ne sait ni de quoi l'Ipori est fait²⁷ ni comment les Orixas travaillent, il serait évidemment prétentieux, voire dangereux, d'affirmer que le visage humain est la copie conforme de la tête de glaise, de l'Ipori déposé au ciel.

Avec la finesse intellectuelle caractéristique des Nagô, on dit alors,

mêlant la conviction au silence devant le mystère, que l'Ipori forme non pas l'Ori, la tête de l'homme, mais l'Ori-inu, l'intérieur de la tête que personne ne voit. Dernier indice, enfin, pour la conviction nagô que l'Ipori contient toute la vie, les passions, les défauts, l'esprit et le destin de l'homme : l'homme mort sur terre rejoint son Ipori. *Son propre visage l'attend au ciel.* La vie terrestre n'est alors perçue rétrospectivement que comme un dédoublement. *Chaque homme possède sa propre éternité dès avant sa naissance.* Le grand-prêtre Ifatoogun de la ville d'Ilobu au Nigeria parle alors de l'Egun-Ipori, de l'Ipori du décédé, du visage désormais indestructible de celui qui a accompli son parcours sur terre²⁸.

Dire que l'homogénéité logique du système symbolique nagô engendre une organisation déterministe de la vie et une insupportable rigueur des conduites serait une erreur totale. Le destin nagô, nous l'avons vu, investit des efforts immenses pour surmonter la mort, l'appriivoiser, la dominer, la dépouiller en somme de sa toute-puissance destructrice. Tel l'horizon d'une aurore boréale qui, dans son effrayante clarté, précise les contours des paysages les plus lointains, la mort est familière et connue du Yoruba. Par contre, une incertitude presque totale gouverne l'existence sur terre. L'homme se sait soumis à l'Orun mais ignore les multiples volontés qui le guettent. Sa liberté en ce sens est totale. Elle est également effrayante. L'objet-secours, l'objet-foi, l'Ipori matérialisé assume dès lors des fonctions sociales et psychothérapeutiques capitales.

Je n'en donnerai que quelques exemples : au cours d'une naissance, événement qui jouit de l'attention particulière et du contrôle des prêtres, le placenta, se détachant du corps de la mère, est immédiatement saisi et enterré dans un lieu préparé du « quintal ». Lors des crises de l'enfance ou de l'adolescence, au moment de l'initiation par exemple, il reçoit des hommages précis. Ce placenta enterré est donc constamment présent. Dès sa séparation du corps de la mère, il prend le nom d'Ipori²⁹.

Autre exemple : La substance de vie dont les Orixas tirent une argile propre à fabriquer la tête de l'homme, existe aussi sur terre. Double impérissable, ce masque posé au ciel sera celui d'un humain à naître. Des objets dont la composition matérielle et la configuration spatiale sont protégés par un secret, connu de quelques rares prêtres

seulement, représentent cette substance pour les hommes. Chaque personne a sa calebasse secrète remplie d'objets qui *signifient*, au sens étymologique du terme, son visage impérissable, son Ipori posé dans le ciel. Le contenu de la calebasse posé sur terre s'appelle Bara-Orun.

Le langage de la diaspora nous donne d'utiles indications :

Ce récipient et son contenu sont appelés l'« assento » d'une personne. Là, les éléments constitutifs de la personne, plus, de la personne en situation, donc de son destin concret, sont « assis », c'est-à-dire fixés sur terre. Une sorte de phare éclaire ainsi chaque vie individuelle. L'existence précaire de l'homme, ses folies et ses passions, ses guerres, ses haines, ses meurtrissures peuvent détruire jusqu'à l'anonymat sa personnalité telle qu'elle avait été originellement voulue par l'Orixa créateur. Mais, au sein même de la maison du culte, dans le lieu le plus secret, la matérialité figée existe, figure immuable et pourtant visible de la personne blessée, souvent détruite par la vie.

Pour être tout à fait précis, il faudrait dire que le Bara-Orun est l'image reflétée du *Bara-Ayie*. C'est le nom qu'on emploie pour désigner la personne vivante en situation, la personne socialisée. Les éléments constitutifs de la personnalité, tels qu'ils ont été choisis par l'Orixa lors de l'acte créateur, tels qu'ils sont formellement présents dans l'Ipori posé au ciel, se retrouvent d'abord dans le corps vivant de l'homme. Ce sont ses structures de caractère, ses traits affectifs, son regard, sa manière de se mouvoir, ses goûts et ses violences. Mais tel le Dorian Gray d'Oscar Wilde, cet homme vivant est accompagné partout et constamment par son image figée. Le Bara-Orun, sorte de récipient de terre cuite, rassemble en effet sous forme objectale, les éléments constitutifs de son caractère.

Lorsque le corps meurt, le Bara-Orun est entraîné à sa suite. Nous l'avons vu lors de l'analyse du Tambor de choro à São Luis (Voir [ici](#)). Le Bara-Ayié, la structure de la personnalité terrestre disparaît dans la catastrophe physiologique. Le Bara-Orun, l'image figée de cette structure, son reflet formalisé et sa nature objectale n'a plus désormais de raison d'être ; et plus encore, sa présence est ressentie comme une menace, le Bara-Orun ne reflétant plus rien qu'une absence. Le geste meurtrier que Dorian Gray a envers son double, son image, les prêtres yoruba vont l'accomplir maintenant sur le Bara-Orun en le détruisant au cours de la cérémonie funéraire. Les débris en seront éparpillés aux

carrefours ou immergés en haute-mer³⁰.

Autre complication : le placenta, son enterrement et sa présence rituelle objectivent les relations entre l'Ipori d'une personne créée, sa tête impérissable posée dans l'Orun et l'Ori-inu, l'intérieur de sa tête terrestre, c'est-à-dire la structure contingente parce que socialisée de son existence passagère. Le Bara-Orun, la calebasse, le réceptacle de la matérialité de l'Ipori, posé dans l'espace humain et le temps vécu, constitue pour l'individu une sorte de miroir. *Mais ce miroir est bien particulier puisqu'il ne renvoie jamais le reflet conforme du visage qui le regarde mais les traits immuables que ce visage possède dans l'Orun. Ces traits, ni la vieillesse, la socialisation, les modes, les passions et les multiples grimaces d'une existence terrestre ne semblent l'altérer.*

Avec la divination, ces réseaux compliqués, objectivés dans des choses, se compliquent une dernière fois. En effet, dans chaque candomblé est posé le *kolobo*, sorte de pot de terre cuite dont les multiples ouvertures, au sommet et sur les côtés, rappellent celles du corps humain. Dans ce kolobo, les Babalão et les Yawalorixa gardent vingt et un cauris, coquilles importées du golfe de Bénin³¹.

Avec la divination, nous avons enfin atteint la fine crête qui dans toute existence humaine, sépare le déterminisme du doute, l'obéissance de la liberté. Il y a deux termes extrêmes à cette dialectique : l'Ipori est ce qui est objectivement, la structure impérissable d'une personne, son être le plus irréductible. L'homme concret, par contre, soumet son problème existentiel, au divinateur. Les cauris, maniés par le divinateur, constituent dès lors un principe médiateur entre les deux termes d'une même dialectique³².

III. La voix d'ifa³³

Les vingt et un cauris³⁴ constituent une nouvelle fois les éléments structurants de la personne humaine. Mais cette fois-ci, nous sommes en présence d'un mystère plus grand encore, puisque, selon la logique du système et la foi affirmée des informateurs, les cauris, leurs façons multiples de tomber sur la table et leur imprévisible manière de se grouper entre eux, ne relèvent pas seulement les traits cachés et les tendances propres de celui qui vient consulter les Orixá. Ils révèlent

avant tout une personnalité en situation, un homme affronté à des choix concrets, bref, un destin. Les coquilles dans leur configuration (elles peuvent tomber ouvertes ou fermées), dans leurs mouvements incertains et leur rassemblement, dessinent à chaque instant le visage de l'Ipори posé au ciel. Mais cette fois-ci, cet être est en situation. Ces reflets successifs du visage changeant, et pourtant impérissable, de l'Ipори posé dans l'Orun, sont lus par le devin. Il parle aux coquilles, les interroge avec respect, exige avec force des explications lorsqu'il ne comprend pas et interpelle le plus souvent avec une familiarité un peu agacée les figures diverses qu'elles dessinent sur le bois. Entre deux jets, ou plus souvent à la fin de l'opération, le devin renseigne le consultant, suggérant une conduite à suivre. Le point est important : la divination n'établit pas de relation commandement/obéissance. Le consultant est libre de faire ou de ne pas faire ce que le devin lui suggère. Mais le devin lui révèle certains éléments constitutifs, certaines structures objectives de sa situation vécue. Le consultant ne les met jamais en doute. Son combat se joue entre le devoir objectif, révélé par le devin, et les résistances intimes, conscientes ou inconscientes, s'opposant à sa réalisation.

Dans la diaspora africaine de Bahia, la divination publique institutionnalisée (jours fixes de consultation, divination pour les personnes n'appartenant pas au candomblé) est chose courante. Elle ne l'est pas dans les sociétés yoruba du continent ou dans la diaspora du Maragnan par exemple. Partout sauf à Bahia, la divination sert presque exclusivement à la détermination de démarches rituelles qui, une fois définies par les cauris, sont accomplies par des initiés.

A Bahia, cette divination immanente au candomblé se double donc d'une divination profane, largement utilisée par les hommes d'affaires blancs, les politiciens, les femmes du monde et les joueurs de football. Dans la ville de Salvador, trois terreiro pratiquent régulièrement cette divination banalisée. C'est d'abord le terreiro Ile Maroialaje dont la Yawalorixa, Olga Régis de Alaketu, tient séance le jeudi et le mardi de chaque semaine, sauf durant la période des cycles rituels importants. Elle reçoit à partir de 15 heures. Le plus populaire, mais aussi le plus coûteux des devins publics est Nelito Bahia Correia ; il vit à la rue Pedro Americano, dans le Bairro de San Antonio. On consulte aussi, mais plus rarement, Cypriano, Ogan du candomblé de Casa Branca. Le Babalão Cypriano et la mère Olga sont, à ma connaissance, les deux

seuls devins de Bahia qui utilisent, outre les cauris, le collier d'Ifa. Nelito travaille sur deux tables avec vingt et un cauris par table. Olga, par contre, n'utilise qu'un seul jeu et une seule table. A Ile Maroialaje, la table de divination se trouve dans une pièce étroite faisant face au pégé fermé de Shango.

Je rapporte le récit d'une consultation divinatoire auprès de la Yawalorixa Olga ; j'avais demandé son conseil en 1972, l'état de santé d'une personne aimée m'inspirant une angoisse profonde. Seule, la flamme vacillante d'une bougie éclaire la pièce. L'unique fenêtre est voilée par un épais rideau. Le visage de la Yawalorixa et le mien sont dans l'ombre car elle a placé la bougie sur l'extrême bord gauche de la table. Entre nous à peine quelques paroles. Aucun des deux ne regarde l'autre. Nous sommes rigoureusement séparés par la table. Personne d'autre n'est présent dans la pièce. Les autres quémandeurs attendent plus loin, à respectueuse distance du seuil, au fond du terreiro. Ma demande concerne l'état de santé d'une personne aimée. Olga déploie le collier d'Ifa sur la table, puis le collier de cauris : Dans sa main droite, elle prend les coquilles et une pierre rouge, les fait passer dans sa main gauche qu'elle lève à hauteur des lèvres. Elle prononce quelques mots en yoruba rituel à l'adresse des cauris, puis elle les jette avec la pierre dans le cercle formé par le collier. Elle observe alors la position de chaque cauri et la disposition des cauris dans leur ensemble. Elle reprend quelques-unes des coquilles, avec ou sans la pierre, les passe de sa main droite à sa main gauche, leur parle, les jette encore, regarde leur position, et ainsi de suite. Dès le début et pendant tout le temps que dure la consultation (35 minutes, 29 jets), la prêtresse se sert d'un nombre de cauris toujours variable. Au premier jet les cauris et la pierre sont jetés ensemble ; pour les jets suivants Olga n'utilise que quelques-uns d'entre les cauris. Elle n'utilise plus la pierre. Les groupes qui reviennent le plus souvent sont ceux formés de quatre cauris. A cause de la rapidité de l'opération, de la pénombre et aussi – pourquoi ne pas l'avouer ? – de mon émotion, je n'ai pas pu retenir la composition de chacun des 29 groupes.

La Yawalorixa examine en silence les positions des cauris sur la table. Elle lit les *Odun* dans les positions et la disposition collective des cauris mais ne les prononce pas. Rappel : un *Odun* est un récit anthropomorphe rattaché à l'Orixa Ifa. Plusieurs milliers de récits sont emmagasinés dans la mémoire collective nagô. La Yawalorixa les

connaît pour la plupart. Chacun d'entre eux restitue une situation donnée, un moment vécu dans l'imaginaire ou dans la réalité lointaine du groupe par des Orixá ou par des hommes. Les Odun se passent en général dans le temps éloigné où l'Orun n'était pas séparé de l'Ayé, où l'univers était un (voir [ici](#)).

Une disposition de groupes et un ensemble de positions de cauris isolés (ou de figures du collier) correspondent à un segment d'Odun ou à un Odun entier. Souvent aussi, les cauris tombent sans qu'aucun Odun ne devienne lisible ou même discernable. Les cauris sont alors jetés à nouveau jusqu'à ce qu'un Odun vienne éclairer la question du quémendeur ³⁵.

Seuls le Babalão et la Yawalorixá sont capables d'interpréter l'Odun et d'en déduire les démarches rituelles, médicinales, profanes, que le consultant ou son mandataire doivent accomplir pour résoudre leur problème. Souvent, la lecture et le déchiffrement de plusieurs Odun successifs sont nécessaires pour comprendre la réponse que les Orixá donnent à la question posée. Le ou les Odun qui correspondent à la position des cauris ne sont jamais révélés au consultant. Celui-ci assiste à l'opération avec une impatience et une tension nerveuse croissantes. Souvent, les Orixá restent muets ; la divination est alors purement et simplement ratée ; la Yawalorixá, elle reste parfaitement impassible à moins d'une série prolongée de jets ratés, illisibles qui lui tirent quelques grognements de mécontentement.

Finalement, les cauris répondent. Soulagée, la Yawalorixá se tourne pour la première fois depuis le début de la séance vers moi et me communique la réponse. Je devrai me présenter au terreiro le lendemain matin à l'aube, muni des objets suivants :

16 *ecuru* (sortes de fruits bahianais)

6 *velas* (bougies)

2 mètres de *morim* (étoffe)

1 *pombo* (colombe)

1 *terço branco* (rosaire catholique de bois blanc)

Pratique, la Yawalorixá m'indique les prix approximatifs de chacun des objets. Mon cas doit être banal puisqu'elle récite les prix de la même voix monotone dont elle a énuméré les objets :

12,50 nouveaux cruzeiros pour les ecuru
6 fois 60 centavos pour les bougies
5 nouveaux cruzeiros pour le morim
6 pour la colombe
10 pour le rosaire

Silence. La prêtresse de la dynastie royale des Ketu dicte alors une nouvelle liste :

1 *amala* (aliment rituel propre à l'Orixa Shango)
3 *obi* (fruits d'origine africaine vendus à Bahia)
1 mètre de *chitao* (étoffe courante au candomblé)
1 *igname*

Les prix en sont modestes :

10 nouveaux cruzeiros pour l'amala
9 pour les trois obi
2 pour le chitao et
3 pour l'igname

Nouveau silence, puis un ordre. Ce soir, je distribuerai douze pains blancs aux enfants et vieillards mendiants qui, les yeux hagards, passent leurs nuits le long du mur du couvent de São Francisco, près du terreiro de Jesus, dans la ville haute.

Je reviens le lendemain, vendredi. J'apporte les objets de la première liste, puis ceux de la deuxième liste. Après avoir déposé tous les dons aux pieds de la Mae Pequena, je m'en vais. Je retourne samedi matin, dès l'aube. Les cérémonies commencent avec le soleil levant. Apparemment c'est un mort qui cause la maladie de la personne aimée. Les objets de la première liste servent à fabriquer un *despacho* (Voir [ici](#)). Ils sont brisés un à un, puis ficelés dans un paquet fait de feuilles de bananier. Un enfant du terreiro le reçoit. Il tend les bras, le paquet est posé dans ses mains ouvertes. L'enfant s'éloigne vers la porte. Je demande où il va.

- Au cimetière, répond la Mae Pequena.
- Quoi faire ?

– Ele sabe... (c'est lui qui sait).

Je crois savoir que tous ces objets brisés et ficelés ont été attachés sur le corps d'une malade de substitution durant la nuit³⁶. L'enfant les emporte maintenant vers Exu, Orixá-messager. Il marchera, dans le jour naissant, jusqu'au cimetière des Noirs à Brotas. Il déposera son paquet au seuil de la grille d'entrée ou, mais cela la Yawalorixa et son messager seuls le savent, sur la tombe d'une personne dont la Yawalorixa aurait lu le nom dans les cauris.

La seconde cérémonie commence vers midi. Les objets de la deuxième liste sont amenés par la Mae Pequena dans le pégi de Shango. Avant d'entrer au pégi la Mae Pequena s'était procuré des feuilles inconnues, des herbes et des grains au marché de Libertade. Elle les emporte, mêlés aux objets de la seconde liste, aux pieds de Shango. « Shango donne le sommeil pour rêver, la faim pour manger, le soleil pour les yeux » me dit la Mae Pequena avant de disparaître. Je ne sais ce que deviennent les objets de la seconde liste. Les feuilles, herbes et grains par contre remplissent une fonction médicinale. Retirés du pégi, ils seront amenés à la malade de substitution ; celle-ci les portera ficelés sur son corps pendant trois jours et trois nuits.

IV. Les vivants et les morts³⁷

Plus qu'aucun autre système de civilisation que je connais la société nagô accorde une attention permanente, profonde, passionnée au problème de l'individualité de l'homme. Le Nagô est individualisé, nommé dans sa spécificité, préservé dans son irréductible singularité plus que l'Européen ne l'a jamais été à aucun moment de son histoire. Le système nagô des nomenclatures successives qui individualisent – à de multiples niveaux d'existence – chacune des personnes concernées, en témoigne.

J'insiste sur ce point : les Nagô ont une conscience profonde de la solitude qui préside aux derniers instants de chaque vie. L'individuation de la personne, la définition lisible de sa singularité constitue donc leur souci central. Leur système symbolique l'exprime par les noms multiples qui, à des niveaux d'existences variés, désignent et individualisent la personne³⁸.

Pierre Verger écrit : « Les noms yoruba sont de véritables locutions incantatoires, douées de pouvoir, capables d'influencer le futur³⁹. » Le nom, c'est cela, un billet d'entrée, une carte d'accès pour l'une ou l'autre des habitations de l'édifice cosmogonique. Avec une nuance, toutefois : l'homme ne peut pas accepter ou refuser son identité, il n'est pas libre de choisir un nom puisque le nom qu'il reçoit détermine certaines qualités intrinsèques qui lui sont conférées à sa naissance par un Orixá donné ou par un ancêtre.

Johnson, dans son *Histoire des Yoruba*, donne trois noms « obligatoires ». Verger les reprend⁴⁰. Le nom par lequel les parents, dans la vie quotidienne, appellent leurs enfants est l'*Oriki*, nom qui individualise l'enfant, qui désigne ses caractéristiques les plus immédiatement accessibles ou plutôt, qui véhicule les caractéristiques dont les parents voudraient que leurs enfants soient pourvus. Dans la liste disponible des noms, les parents opèrent un choix individuel. En voici quelques exemples :

Abebi est le nom de la fille dont la naissance s'est fait désirer, qui est née après de nombreuses prières.

Ayoka est celle qui répand la joie.

Ajani et *Alano* sont des noms courants de garçons. Ils sous-entendent des qualités de courage, d'adresse, de vigueur et de force.

L'*odile*, seconde nomenclature sanctionnée par la cosmogonie et la coutume, est une liste qui ne permet pas un choix aussi ouvert que celui qui s'opère lors de l'attribution de l'*Oriki*. Car l'*odile* d'un enfant désigne la lignée familiale dans laquelle s'insère le nouveau venu. Les noms des lignées sont généralement des noms d'objets ou d'animaux. Verger donne les exemples de l'*odile Erin* (éléphant), celui d'*Ekun* (léopard), celui d'*Opo* (poteau). L'*odile* nous intéresse ici tout particulièrement parce qu'il joue un rôle important lors des fêtes publiques du candomblé d'Egun.

Nous l'avons vu [précédemment](#), l'une des démarches parmi les plus importantes qu'accomplit le Baba-Egun lors de son entrée dans l'espace réservé est celle de saluer l'assistance. Salutations rituelles, longues et compliquées ; accueillies par les hommes et les femmes à genoux, recueillis dans un profond silence. Le Baba-Egun en saluant

les vivants leur rappelle, à chacun, leur condition. Il salue son peuple, il salue chaque clan, les familles, les alliés, les visiteurs occasionnels, les hôtes de marque, les adultes, les femmes et les enfants et chacun des dignitaires, dans l'ordre de leur préséance. La nomenclature utilisée par le Baba est celle de l'odile. L'Egun sort de l'*igbalé*, de la case du secret, traverse la nuit et entre par une porte ouverte dans l'espace réservé aux morts dans la cabane de la fête où sont rassemblés les vivants. Son mode d'entrée change selon le type d'Egun qu'il incarne. Certains Egun demandent de loin le droit d'entrer, d'autres veulent d'abord savoir, avant de franchir le seuil, s'ils seront les bienvenus. D'autres encore surgissent au seuil de la maison poussant les volets par surprise, fantômes immenses et colorés dont la brusque apparition arrache des cris de terreur à l'assistance. Corps tendus, les Amuisan battent, des heures durant, les alentours de la porte avec leurs longs bâtons souples. L'arrivée d'un Egun, à l'opposé de l'entrée d'Orixa, n'est jamais annoncée par les dignitaires. Son arrivée n'est pas provoquée par les incantations et les supplications des tambours. Comme la mort elle-même, dont ils sont la visible incarnation, les Egun apparaissent brusquement, surgissant de la nuit avec l'imprévisible brutalité de ceux qui ne doivent plus rien aux vivants et qui, de ce fait, méprisent leurs lois. C'est la raison pour laquelle les portes menant à l'espace réservé aux morts sont toujours hermétiquement fermées. Les jours de l'année où l'on sait que les Egun ont coutume de se présenter aux hommes, la communauté tout entière (femmes, enfants, paysans, pêcheurs, parents, alliés de la ville) s'enferme dans la maison des morts.

Même les malades et les très vieilles personnes sont transportés dans la case où la rencontre socialisée, ritualisée doit avoir lieu. Deux raisons motivent cette conduite. Lors de la confrontation des vivants avec les morts, la société mobilise ses dernières ressources, il faut que le peuple tout entier soit rassemblé dans l'ardeur, la force et la solidarité vivifiante. Car il s'agit de soutenir un choc terrible, débilitant peut-être, et qui menace en permanence la raison des hommes : le choc avec les morts visibles qui appellent, tentent de séduire et de soumettre les vivants. Le combat, en effet, paraît inégal : une sorte de vertige, fait d'angoisse et d'excitation, s'empare de l'assistance. Seuls, les petits enfants, cachés derrière les draps blancs que leurs mères et leurs tantes ont jetés sur eux, observent la scène de

leurs grands yeux étonnés. Ils ne participent guère à l'angoisse mais assurent, au cœur même du drame, la continuation de la vie banale.

La deuxième raison qui fait affluer toute la population, de nuit, dans l'immense maison des morts révèle l'incertitude des vivants face aux réactions imprévisibles des Egun. Que ferait l'Egun, si, énonçant de sa voix gutturale l'odile d'un homme, cet homme n'était pas là ? Pire : si personne de la famille appelée ne se trouvait dans l'espace des vivants ? L'Egun se trouverait alors dans l'impossibilité de transmettre son message, qui est peut-être d'une importance décisive pour cette famille.

A Ile Agboula, j'ai vécu une situation dramatique : Lors d'un rassemblement, le Baba grognait ses salutations longues et compliquées, adressant ses appels à une certaine lignée. Comme la voix des Egun est une voix inhumaine, faite de sons rauques et gutturaux, et que l'Agbale et les vieillards présents étaient plus ou moins durs d'oreille, la communication entre les Ojé, intermédiaires obligatoires, et l'Egun ne parvint pas à s'établir. Les Ojé ne comprennent pas l'odile, ils ne pouvaient pas appeler les hommes les plus âgés de la lignée saluée et les faire venir jusqu'aux bâtons posés par terre qui protègent (et séparent) l'espace des vivants de celui des morts. L'Egun, au fond de sa pénombre, agitait dangereusement les bras et les jambes, se levait de son siège, esquissait quelques pas de danse tout à fait inquiétants. – Quiconque touche un Egun meurt. – Les Ojé reculèrent en hâte, cherchant fiévreusement dans l'assistance les hommes de la lignée appelée. Haletant, à voix basse, ils se consultèrent. Lorsqu'ils crurent comprendre le nom d'une famille, un odile, ils se redressèrent, interpellèrent les vivants en leur demandant si tel ou tel se trouvait dans la salle ou si quelqu'un avait aperçu un membre de la famille en question.

La troisième nomenclature, celle des noms *abiso* désigne l'insertion micro-sociale du nouveau-né⁴¹. Elle comporte quatre classes de noms. Toutes se réfèrent à la contingence de la naissance, à la réaction de la famille au nouveau venu et à la situation économique, politique, sociale de la famille au moment de l'arrivée de l'enfant. Dans la première classe, on trouve de très beaux noms :

Ayodele signifie « celui par qui la joie entre dans la

famille ».

Morenike nom de fille « je vais caresser
quelqu'un ».

Akinyele veut dire « un enfant énergique convient
à la maison »⁴².

La seconde classe comporte aussi de beaux noms expressifs qui se rapportent à Orixá. Il est important de voir que ces noms ne désignent pas à priori l'Orixá qui se révélera peut-être un jour dans l'enfant. Personne ne sait, au moment de sa naissance – à part quelques exceptions extrêmement rares – si un Orixá choisira un jour cet enfant pour parler aux vivants. Et même si le Babalão pouvait, dès la naissance, prédire un tel événement, il ne pourrait pas savoir de quel Orixá il s'agira. C'est en général lors de crises, de maladies, de troubles nerveux que l'Orixá d'une personne est « détecté ». Le long processus de l'initiation, de la consécration et de la réintégration de l'enfant dans la communauté, maintenant initié à son Orixá protecteur, sont des séries événementielles compliquées qui ne sont que rarement déclenchées à la naissance⁴³. C'est pourquoi les noms évoquant un Orixá désignent simplement l'affiliation du nouveau-né à un culte déterminé.

Tout naturellement, une famille qui vénère Shango et dont le chef reçoit l'Orixá Shango dans la transe appellera son enfant *Shango-bunmi* « celui que Shango m'a donné ». Le fils d'une femme initiée à Ogun et qui est régulièrement possédée par lui s'appellera *Ogun-dipe* « Ogun me console avec cet enfant ».

Les deux dernières classes de cette troisième nomenclature se rapportent à la famille de l'enfant plus qu'à l'enfant lui-même. Voici quelques exemples de cette troisième classe :

Ogundalenu « notre maison est dévastée par la
guerre ».

Otegbeye « les ennemis nous ont pris l'honneur ».

Les noms de la quatrième classe désignent des familles au pouvoir.

Adebiyii « Celui qui est né de la couronne »⁴⁴.

Je le répète : chaque enfant nouveau-né est immédiatement pris en charge par les trois nomenclatures comportant chacune plusieurs classes de nom. Chaque homme portera donc, sa vie durant, une multitude de noms, mais au minimum trois. Ces noms déterminent, ou mieux, révèlent son identité propre et sa place dans la structure unitaire de l'univers. Une dernière distinction est faite pour les noms facultatifs que seuls quelques individus portent. Elle a trait, entre autres, aux circonstances extraordinaires de la naissance d'un enfant :

Ige est l'enfant né les pieds en avant.

Ojo pour un garçon, *Aina*, pour une fille, sont des enfants nés avec le cordon ombilical enroulé autour du cou.

Ibeji, nom important dans les sociabilités de la diaspora du Nord et du Nord-Est brésilien, veut dire *jumeaux*. La fête de Cosmé et Damien, nom à la forte consonance synchrétique est consacrée aux *Ibeji*⁴⁵.

Ces noms révélateurs de naissances exceptionnelles n'ont rien à voir avec ceux des enfants infirmes dont il était question aux pages 97 et s. Ces enfants-là sont consacrés à *Orisanla*. Ils sont sourds, mutilés, infirmes moteur-cérébraux ou albinos et jouissent, nous l'avons vu, d'un statut privilégié. Ils sont vénérés dès leur naissance et cela pour toute la durée de leur vie. Ils feront partie de la maison d'Aborixa. Ils seront voués, à l'exclusion de toute autre activité, au culte du premier d'entre les Orixas, *Orisanla*. Ainsi les Yoruba honorent-ils la souffrance.

Or l'homme n'est pas seulement le produit de sa propre praxis, la concrétisation existentielle de son individuation lisible. Il est aussi l'interminable héritier de tous ceux qui l'ont précédé sur terre. C'est à ce carrefour précis que naît la notion d'ancêtre.

L'acte créateur des Orixas n'épuise pas la matière dont l'Ipòrì d'une personne déterminée est faite. L'Orun est fractionné par l'acte créateur même. Du moment que l'Orixas plonge ses mains dans la substance de vie, la zone touchée par lui, c'est-à-dire la portion de vie individualisée par son geste, se trouve marquée à jamais. Toute une partie de l'Orun, et non seulement la parcelle qui devient un corps d'homme, acquiert dès cet instant une identité propre. C'est à ce

carrefour précis de la pensée nagô que naît la notion d'ancêtre. L'ancêtre n'est point seulement le corps physiologique qui, par son acte sexuel, donne naissance à un corps nouveau, en l'occurrence celui du sujet du discours. L'ancêtre, dans le système nagô, est infiniment plus et autre chose que ce chaînon banal dans une lignée biologique et sociale. Il est la matrice de la vie collective, la présence permanente et, puisqu'il participe à l'essence des choses et non plus seulement à leur existence passagère, une autorité crainte, vénérée et interrogée sans cesse. En d'autres termes, la portion de substance vitale identifiée par l'acte créateur de l'Orixá possède en elle-même un destin propre. Certains de ses éléments sont incorporés à l'Ipori, donc transmis à une personne humaine. D'autres, par contre, restent éléments collectifs, caractéristiques pour un groupe d'hommes, une famille élargie, un clan, une ethnie, un peuple. L'empirie trouve ici son compte. Les propriétés collectives du caractère yoruba, kété, fon, êwê, gâ s'expliquent par les propriétés inhérentes à l'Orun de chacun de ses peuples. Les qualités, les défauts, les tempéraments et les intelligences, par contre, que cet Orun collectif, Orun des ancêtres, cède à l'Orixá, afin qu'il l'incorpore dans un Ipori donné, formeront l'armature génétique d'un homme terrestre.

Massacrées, détruites ou au contraire exaltées et stimulées par les contingences de la vie terrestre, ces qualités propres à l'Ipori possèdent un destin qui reste évidemment imprévisible pour tout le monde. Personne, ni les ancêtres, ni les Orixá, ni surtout les hommes eux-mêmes ne peuvent prévoir le déroulement concret d'une existence terrestre.

Le système nagô nous l'apprend, l'homme est fait pour la vie. La maintenir sur terre, la perpétuer dans l'autre monde sont même ses deux fonctions privilégiées.

Garants de cette vocation exclusive, les Orixá, et par leur volonté les ancêtres constitutifs d'un peuple déterminé, ont défini et définissent chaque jour les conduites concrètes pour faire vivre la vie. L'homme, nous l'avons vu, peut avec la même constance et une égale efficacité, refuser sa mission.

Pour conclure je résume les démarches constitutives de la théorie nagô-yoruba de la mort et de la thanatopraxis qu'elle gouverne. Une

fois l'acte créateur de l'Orixá accompli, une fois la tête de l'homme « posée » au ciel, rien ni personne ne pourra plus la détruire⁴⁶. La mort est un passage du masque au visage, un troc de deux têtes d'inégale vérité. Lorsque le visage humain « tombe en sable⁴⁷ », l'homme a depuis quelques jours déjà réintégré son visage au ciel. Il y retrouvera la société des Ipori, les multiples familles, les parents, les clans et associations libres qui gouvernent la vie dans l'Orun. En d'autres termes : la mort est cet acte unique par lequel l'homme quitte son *Apo-iyé*, le « sac de sa mémoire individuelle ». Il délaisse en même temps son *Bara-Ayié*, son caractère humain, fruit des mutations endurées durant son existence terrestre. *Vieillard, il rencontre dans l'Ipori sa jeunesse intacte. Impotent, il meurt pour la vie. Pour une vie qui ne périt ni ne vieillit plus.* D'autres hommes naîtront après lui ; pour ceux-là aussi un même processus de création préside au passage à la vie : un Orixá plonge sa main dans la matière non individualisée de la vie, dans la glaise, substance de l'Orun. En le faisant, il individualise une portion de cette substance ; il en fait un corps, un visage, un Ipori éternel qui est posé dans le ciel. L'homme est né. Cet homme, ensuite, entreprend lui-même la démarche hasardeuse d'aller chez le potier Ajala, le potier des Orixá ; il se choisit un Ori, une tête, qu'il porte durant toute sa vie sur terre⁴⁸.

Tout homme naît de la substance de vie, d'un acte créateur unique et jamais répété. Une fois né, il vit pour toujours. Comme des hommes nouveaux sont constamment créés, arrivent sur terre, vivent, meurent et continuent à vivre dans les sociétés de l'Orun, l'humanité augmente sans cesse en vie, en puissance et en nombre. Progressivement, l'univers tout entier sera peuplé d'hommes et comme l'univers des nagô est infini, cette humanisation de l'univers n'aura, elle non plus, de fin prévisible. *L'homme naît pour maintenir la vie sur terre.* Il n'y a pas, dans le système nagô, d'autres valeurs que la vie, que sa substance impérissable, que l'Orun. Aucune vie n'est tolérable en dehors du strict respect des conditions préalables de la vie. Ces conditions sont elles-mêmes formalisées dans les Odun du collier d'Ifa, dans les figures rituelles et les figures divinatoires. Chez les Yoruba, le terme de vie, ses conditions d'existence, son cheminement propre sont définis avec une extraordinaire précision. Il n'y a pas de vie en dehors de l'amour de la vie. Blesser un homme, battre un enfant, utiliser les immenses pouvoirs conférés par les Orixá pour faire le mal, sont des

choses inconcevables au candomblé. Ou plus précisément : celui qui ne respecte pas les lois fondamentales de la vie ne vit pas ; une existence solitaire, existence d'exclu, équivaut, en Afrique comme dans la diaspora, à la démence et à la déchéance physiologique. Une même discrimination existe dans l'Orun : l'homme qui ne vivrait pas conformément aux conditions préalables de la vie sur terre ne peut revenir dans sa famille, dans son clan, dans son village. Il ne sera jamais un Egun. L'exclu volontaire du groupe terrestre, et qui meurt, n'apparaîtra plus aux autres. Il n'apprendra pas à vivre à d'autres hommes. Le chaînon est rompu, sa solitude sera désormais définitive.

Les morts sont les détenteurs de la vie, les morts sont les précepteurs des vivants. Mort ou vivant, l'homme est le serviteur de la vie. Grâce à la transe, il en est aussi le maître. Et cette vie est sans fin. Un magnifique poème de Senghor exprime la certitude africaine de l'unicité de la vie et du caractère passager de toute mort humaine :

Que je respire l'odeur de nos morts !
Que je recueille et redise leurs voix vivantes !
Que j'apprenne à vivre !
Le même ciel qu'énervent les présences cachées,
Le même ciel redouté de ceux qui ont des comptes avec
les morts,
Voici que s'avancent mes morts à moi⁴⁹.

-
1. Personnellement j'adhère à la deuxième thèse, cf. [ici](#).
 2. Sur la multiplicité des noms accordés à chaque être, cf. [ici](#).
 3. Dos Santos, Deoscoredes et Juana Elbein, « Esu Bara, Principle of Individual Life » in *the Nagô System*, colloque CNRS, sur la notion de personne en Afrique noire, rapport polycopié, p. 19 s.
 4. Dos Santos D. et J., *op. cit.*, p. 20 s.
 5. Dans les anciens royaumes, les rois ont été tués dès l'approche du grand âge ou de la maladie ; l'Oba, incarnant d'une façon privilégiée la vie sur terre, ne pouvait, en effet, habiter un corps défaillant. Les sociétés yoruba contemporaines, celles du continent comme celles de la diaspora, les laissent mourir de « mort naturelle ».

6. Le système nagô-yoruba ne fait pas de distinction entre les caractéristiques biologiques et les caractéristiques d'ordre social. Le débat autour de cette double problématique génétique est apparemment propre au discours occidental uniquement.
7. Verger P., « Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba », colloque sur la notion de personne en Afrique noire, CNRS, 1971, rapport photocopié, p. 2.
8. Ces Odun, recueillis par E. et D. Dos Santos, ont été traduits par eux du yoruba en anglais pour le colloque CNRS, « La notion de la personne en Afrique ». Colloque cité ; je traduis ces textes de l'anglais.
9. Dos Santos, J. et D., rapport au colloque, *op. cit.*, p. 9.
10. Dos Santos, J. et D., rapport au colloque, *op. cit.*, p. 11.
11. *Ibid.*, p. 12.
12. Dos Santos, J. et D., rapport au colloque, *op. cit.*, p. 14.
13. *Ibid.*, p. 14.
14. Verger P., *op. cit.*, p. 3 s.
15. Plus précisément : ils les excluent de leur système cosmogonique, donc de leur univers causal homogène.
16. Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, éd. Julliard, coll. « Archives », 1970, notamment les documents regroupés au chapitre « Le jugement du sorcier, 8 juillet-18 août 1634 » où les juges du curé Garnier reproduisent un discours d'exclusion étonnamment semblable à celui que formulent les Yoruba. Au-delà du discours ecclésial métropolitain, le discours colonial prononce encore plus violemment, plus perversement l'exclusion arbitraire d'hommes désignés comme sorciers : parcourant le palais de l'Inquisition à Cartagena de las Indias, ancien et puissant marché d'esclaves et port d'exportation des minerais de l'ancienne vice-royauté de la Nueva-Granada (dont le tronc aujourd'hui s'appelle la Colombie), le visiteur distingue dans la cour une fosse commune et un crématoire. Ceux d'entre les victimes qui, sous la torture, avaient avoué « leurs erreurs » étaient jetés dans la fosse commune. Leurs corps, le jour du jugement dernier, pouvaient ainsi ressusciter. Les autres, les obstinés, les silencieux par contre, ceux qui avaient résisté sans parler, étaient désignés sous le nom de sorciers. Leurs corps étaient brûlés, les cendres en étaient dispersées, rendant impossible toute résurrection ultérieure et leur entrée dans la communion des saints.
17. Parmi les artistes de la diaspora du Brésil, nombre de créateurs

d'objets témoignent d'une prédilection particulière pour les cônes de cuir ornés de coquilles. Les créations de Deoscoredes dos Santos me paraissent particulièrement attachantes.

18. Cf. les réponses données par les informateurs de Bascom, in Bascom William, *The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group*, *Mémoire American Anthropological Association*, vol. XXXX, notamment p. 21 s.
19. Bastide R., *Le Candomblé de Bahia*, éd. Mouton, 1958, glossaire p. 252.
20. Textuellement : l'Orixa est « assis » dans le pégi.
21. L.-V. Thomas désigne cette situation par le terme de « pluralisme cohérent », cf. Thomas, L.-V., « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle », colloque CNRS, *op. cit.*, p. 1.
22. Dos Santos, D. et J., « Esu-Bara Principle of Individual Life » in *the Nagô-System*, *op. cit.*, p. 3.
23. Ziegler J., *Le Pouvoir africain*, *op. cit.*, p. 115 s.
24. Edson Carneiro partage mon avis ; cf., Carneiro E., *Candomblé da Bahia*, éd. Ouro, Rio de Janeiro, 2^e éd. 1961.
25. Les cérémonies elles-mêmes sont bien connues. Elles s'appellent Bo-Ori (*Bo* = vénération, *Ori* = tête).
26. L'Odun cité a été recueilli et traduit par Dos Santos D. et J., *op. cit.*, p. 3.
27. Exception faite des éléments contenus dans le Bara-Orun ; cf., [ici](#).
28. Rapporté par Dos Santos D, et J., *op. cit.*
29. Dos Santos, J. et D., *op. cit.*
30. La première façon de procéder est celle utilisée par la plupart des candomblés de Salvador. La seconde est celle des grandes « casas » de São Luis et d'Alcantara.
31. Dans les sociétés continentales, les Babalão d'Ifa, les devins, forment une sociabilité à part dont l'accès strictement limité est conditionné par une initiation longue et compliquée. Dans les sociétés de la diaspora, par contre, les Babalão, spécialistes de la divination, coexistent avec des Yawalorixa qui, en plus de leurs fonctions habituelles, assument exceptionnellement certaines fonctions divinatoires.

32.

Une intéressante tentative a été faite par une équipe du CNRS pour retrouver une structure commune à toutes les institutions divinatoires connues dans les diverses hautes cultures (africaines, océaniques, précolombiennes, etc.) de la planète. Ma propre interprétation de la fonction immanente de la divination dans le système nagô n'est pas très éloignée des conclusions de cet ouvrage collectif ; cf. *La Divination*, études recueillies par André Caquot et Marcel Leibovici, PUF, 1968, notamment l'étude de Roger Bastide, couvrant toute la diaspora africaine d'Amérique latine et centrale ; cf. contribution Roger Bastide, *Les Divinations chez les Afro-Américains*, p. 392 s.

33.

Ifa : Orixá-conseiller, maître des jeux divinatoires.

34.

J'ai décrit ces mêmes cauris dans une autre circonstance et en nombre différent lors de l'analyse de la succession de João de Gomeia, cf. [ici](#).

35.

Deux auteurs se sont particulièrement attachés à la collection et à l'interprétation judicieuse des Odun de la diaspora et des sociétés continentales. Pour la diaspora, cf. Verger P., « Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador/Bahia » en collaboration avec Roger Bastide, in *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1953 ; pour les sociétés continentales cf. Bascom W., *Ifa divination*, Indiana University Press, Bloomington, 1969 ; les Odun, chez Bascom, se trouvent dans la deuxième partie du livre, p. 120 à 563.

36.

La personne malade, au profit de laquelle la divination avait eu lieu, se trouvant en Europe.

37.

Dans chaque homme il existe deux mémoires (deux Iye). Le premier Iye, la mémoire collective, est indissolublement lié à l'Emi. Il l'accompagne toujours et partout. La mémoire collective vit dans l'homme, mais est indépendante de sa volonté. Les informateurs disent que Iye est toujours « aux côtés de l'Emi ». Lorsque l'homme dort, la mémoire collective, l'Iye n° 1, accompagne son Emi, son esprit, sa respiration à travers l'univers des rêves. *Lorsque l'homme meurt, cet Iye repart avec l'Emi vers l'Orun. Il y réintègre la personne impérissable. Mais le second Iye, l'Iye du jour, celui qui forme dans l'enfant naissant la mémoire individuelle, parcourt un destin tout différent.* Destin aléatoire, destin précaire. L'enfant ne prend conscience de cette seconde mémoire que progressivement. Il en fait l'apprentissage au cours de sa socialisation. Il apprend à la manière ou, au contraire, à en perdre l'usage. On dit d'elle qu'elle est un *Apo-Iye*, « un sac à mémoire ». C'est l'expérience, l'attention prêtée aux choses et aux hommes, les connaissances acquises qui remplissent peu à peu ce sac de la mémoire individuelle. Ce sac subit en toute chose le destin du corps. À l'opposé de la mémoire collective, la mémoire individuelle meurt avec le corps. Fragile boussole d'un voyage terrestre, elle disparaît à jamais de l'histoire des hommes.

38.

Bastide R., *Le Principe d'individuation*. colloque CNRS, la notion de

personne en Afrique noire, Paris, 1972. Deoscoredes Dos Santos, Juana Elbein Esu Bara, *Principle of Individual Life in the Nagô System*, op. cit., 1972, colloque CNRS. Thomas L. V. *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle*, colloque CNRS, op. cit., 1972. Costa-Lima V. *Organização do grupo de candomblé*, thèse non publiée, université fédérale, Bahia, Salvador, 1972. Bascom W., *The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group*, op. cit. Cannon Walter B., « Voodoo-Death », in *Revue American Anthropologist*, vol. XXXIV, 1942, no 2.

39.

Verger P., « Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba », colloque CNRS, op. cit., 1972, p. 11.

40.

Ibid.

41.

Rappel : l'*oriki* désigne les caractéristiques personnelles du nouveau-né ; l'*odile* son insertion clanique.

42.

Verger, P., op. cit., p. 12.

43.

Pour le processus de l'initiation à la possession par un Orixá, cf. Ziegler J., *Le Pouvoir africain*, op. cit., p. 104 à 106.

44.

Exemples cités chez Verger P., op. cit.

45.

Ribeiro R., « Significado socio-cultural das ceremonias de Ibeji », in *Boletim Instituto Joaquim Nabuco*, Recife, no 7, 1958, p. 17 s.

46.

Cette tête éternelle est l'Ipori.

47.

Verger restitue un Odun de portée générale qui dit que le corps remis à la terre devient sable après neuf jours. C'est à ce moment-là que l'Emi quitte le corps défait, remonte au ciel pour y assumer le destin nouveau que nous avons décrit ; cf., [ici](#).

48.

Le système nagô recouvre de silence un problème d'une importance particulière : celui de savoir si toutes les personnes créées accèdent à l'existence terrestre, naissent une seconde fois parmi les hommes sur terre. En d'autres termes, nous ne savons pas si toutes les sociétés de l'Orun sont composées d'hommes qui sont nés pour mourir et morts pour naître ou si, parmi eux, vivent des êtres qui n'ont jamais connu ni vie terrestre ni mort d'homme.

49.

Cité par Thomas L.-V., « La mort et la sagesse africaine », in *Revue de psychopathologie africaine*, vol. III, no 1, Dakar, 1967, p. 28.

L'ESCHATOLOGIE



Le moi eschatologique

I. La dissymétrie

Une dissymétrie profonde existe entre la mort certaine du corps et la mort incertaine de la conscience. La preuve en est que, chez la plupart des hommes, l'approche de la catastrophe physiologique ne détruit nullement la volonté intense de vivre. « Où serai-je quand je ne serai plus ? », demande Ivan Ilitch au moment de mourir. Question dramatique, qui exprime le refus radical de l'homme de concevoir sa propre abolition¹. Ce que le langage courant appelle le « combat final », l'agonie, est la plupart du temps la lutte brutale d'une conscience qui se veut permanente et qui se dresse avec violence contre le cataclysme de la mort. Si, comme le démontre l'empirie, aucune conscience n'est naturellement destinée à la mort, puisque aucune conscience ne vieillit (mais qu'au contraire elle croît en puissance avec l'âge), si donc il n'y a pas, pour la conscience, de « mort naturelle », il faut chercher en quoi réside cette part d'immortel, cette volonté de durer de la conscience. Car, si cette conscience n'était qu'un dépôt, qu'un lieu où le vécu stocke ses images, où les événements se transforment en conscience, où, comme le dit Malraux, « le plus de monde possible » est transformé en conscience, la mort de la conscience ne révolterait absolument personne. L'existence humaine ne déploierait alors qu'un unique vecteur. S'accroissant avec l'âge, les réseaux biophysiques et psychonerveux deviendraient de plus en plus complexes. Depuis l'enfance, notre « usine » à fabriquer des images réflexives du réel

augmenterait sa production proportionnellement au nombre d'années vécues pour atteindre son maximum vers la vingtième année de l'individu. Ce sommet de potentialité cellulaire se maintiendrait pendant trente ans encore, pour amorcer ensuite un ralentissement du renouvellement des images. Bientôt, le libre fonctionnement du corps et la production d'images et de symboles, indispensables aux activités multiples d'auto-interprétation poursuivies par le sujet pour comprendre sa propre praxis, serait entravé progressivement. Un jour viendrait où la désagrégation lente des principaux réseaux biophysiques et psychonerveux amènerait tout naturellement le corps et sa conscience épiphénoménale au seuil fatidique de la désagrégation définitive ; au-delà de ce seuil, le néant engloutirait le sujet épistémique tout entier. Une parfaite symétrie gouvernerait ainsi les destins communs de la masse cellulaire organisée de l'homme et de son invisible « usine » à images appelée « conscience ». Or, nous l'avons vu, les choses ne se passent pas ainsi. A un corps qui naît, grandit, accède à sa potentialité maximale et dépérit ensuite pendant une période s'étendant sur de longues années, s'oppose une conscience qui assume les fonctions essentielles de l'auto-interprétation du moi et du monde. Son destin est non seulement différent du destin du corps, il est carrément inverse : alors que, dès la vingtième année de l'individu, commence le ralentissement progressif du renouvellement cellulaire, qui conduit à la catastrophe finale, la conscience, au même moment, entame sa progression ascensionnelle. Bien des sociétés, dont les sociétés africaines, qui ne sont pas encore totalement ravagées par la réification des rapports humains, comprennent parfaitement le double destin antagoniste du corps et de la conscience. Leurs structures sociales, leurs institutions, leur système d'auto-interprétation rendent compte de cette double figure contradictoire. Dans la société nagô-yoruba, l'ancien est vénéré. Plus il vieillit, plus il se rapproche des ancêtres, et plus son pouvoir social grandit. Son prestige augmente avec l'âge, ainsi que son autorité. Dans les sociétés sans États, les sociétés à classes d'âge comme celle des Kikuyu, il est encore plus aisé de reconnaître cette double figure : la classe dirigeante est celle qui est la plus avancée en âge ; son pouvoir est quasi total.

Aucune mort ne frappe jamais sans accident physiologique l'activité intellectuelle de l'homme. Tout se passe au contraire comme

si la conscience était destinée à être éternelle, mais encore son activité irait croissant avec les années, en ampleur et en intensité. En d'autres termes, il semble que la défaillance de son support physiologique entraîne la conscience comme malgré elle dans une aventure qui ne la concerne pas.

La double existence dissymétrique d'une conscience destinée à durer et d'un corps marqué par sa finitude connaît des manifestations sociales diverses. La première est celle de la positivité des morts.

Les morts continuent d'agir au-delà de la mort. Leurs cadavres se dissolvent, mais les œuvres qu'ils ont créées, les institutions qu'ils ont animées, les pensées qu'ils ont mises au monde, les affections qu'ils ont suscitées continuent d'agir et de fermenter. Alors que leur corps retourne au néant, leur conscience poursuit un destin social parmi les vivants. Et – chose étrange – le destin social postmortuaire de la conscience est, dans certains cas précis, plus vigoureux, plus ample et plus éclatant que le destin vécu en compagnie du corps. Pour cette positivité des morts, il existe des exemples éclatants. Je n'en donnerai qu'un : le 17 mars 1883, devant la tombe de Karl Marx encore ouverte et sur laquelle il n'y a que deux couronnes, celles des rédacteurs du *Sozialdemokrat*, déposée par Lemke, et celle d'un militant socialiste de la London Workers Educational Society, Friedrich Engels prononce une oraison funèbre : « Le 14 mars, à trois heures moins le quart de l'après-midi, le plus grand penseur existant a cessé de vivre. Nous l'avions laissé seul deux minutes à peine, et quand nous revînmes, nous le trouvâmes dans son fauteuil, paisiblement endormi, mais pour toujours... » Après l'évocation détaillée des innombrables combats menés par le défunt, Engels conclut : « En conséquence, Marx a été l'homme le plus haï et le plus calomnié de son temps. Les gouvernements absolutistes et républicains l'ont expulsé de leur territoire. Les bourgeois, aussi bien que les conservateurs que les ultra-démocrates, ont rivalisé entre eux pour l'accabler de calomnies. Il n'en tint pas compte, les ignore toutes ou n'y répondit qu'en cas d'extrême nécessité. Il mourut aimé, révééré, et pleuré par des millions de révolutionnaires, de compagnons, d'ouvriers des mines de Sibérie à la Californie, de toutes les parties d'Europe et d'Amérique, et j'ose dire que, s'il eut beaucoup d'opposants, il n'eut pas d'ennemi personnel. *Son nom traversera les âges ainsi que son travail*². »

Le discours occidental fourmille d'exemples de cette positivité des

morts, qui habite les vivants et détermine leur vie. Au printemps 1973, les murs des villes chiliennes étaient couverts d'immenses affiches représentant, sur fond rouge, le visage lumineux de Guevara. On y lisait :

*En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte,
Bienvenida sea !
Siempre que ese, nuestro grito de guerra
Haya llegado hasta un oído receptivo
Y otra mano se tienda para empunar nuestras armas,
Y otros hombres
Se appresten a entonar los cantos luctuosos
Con tableteo de ametralladoras
Y nuevos gritos de guerra y victoria*³.

La notion de positivité des morts appelle une remarque sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir lorsque je discuterai le problème de l'eschatologie (Voir [ici](#)). Tout homme, donc tout mort, est investi d'un sens social. Tout homme, aussi écrasé, aussi humble, aussi misérable qu'il soit, aime, parle, rêve, désire, bref : transmet des pensées aux autres. Ses pensées, ses affections, son regard et sa plainte continueront d'agir – dans la conscience d'autrui – au-delà de sa mort. Mais ce sens social dont témoigne une conscience par son action postmortuaire peut être *vrai ou faux*. Il est faux lorsque la conscience productrice de pensées destinées à l'action postmortuaire est aliénée par la stratégie sociale de la classe capitaliste marchande au pouvoir, lorsqu'elle ne fait dans son activité postmortuaire que reproduire les images dominantes d'une société qui véhicule l'inégalité et l'exploitation de l'homme par l'homme comme son principe fondateur. Par contre, ce sens social révélé par la positivité des morts est vrai lorsque la positivité du mort revêt un sens pour l'histoire. *Toute la différence est dans la question : être ou ne pas être dans l'histoire, c'est-à-dire travailler à la libération de l'homme*. Des thèses de doctorat, des articles, analyses et biographies seront écrites, après sa mort, sur Richard Nixon ; ses paroles seront analysées, commentées, bref : sa positivité postmortuaire est dès maintenant assurée. Cependant, entre la positivité postmortuaire de Richard Nixon et celle d'Ernesto Che Guevara, il existe une différence qualitative irréductible : le premier

témoigne d'une forme de société et d'une politique ennemie de l'homme que l'histoire dépassera, le second anticipe dans sa conscience l'avenir libéré de l'homme total à venir⁴. La conscience collective, donc aussi la conscience de chaque homme particulier, fait des progrès certains ; mais ce ne sont point des progrès linéaires. Il s'agit d'un *progrès dialectique* qui éclaire la tension, les affrontements toujours plus sanglants et toujours plus transparents entre les forces de destruction d'une part, les forces du progrès d'autre part. C'est au niveau de la justice exigible, de la liberté perçue, de l'égalité voulue qu'apparaît le progrès effectif et que se révèle cette double dimension de la positivité des morts. Merleau-Ponty, dans *Les Aventures de la dialectique*, résume notre propos : « Il n'y a pas seulement un développement objectif, du passé qui fut au présent qui est, et pas seulement une reconstruction subjective de ce développement à partir de nos volontés présentes, mais encore, entre le passé et le présent, des liens vagues, des contaminations, des identifications qui croisent les rapports de filiation donnés ou volontaires, une sorte d'effacement ou d'amortissement du passé réel. Il y a donc, en même temps qu'un progrès historique, un tassement, une déperdition, un piétinement de l'histoire et, en même temps qu'une révolution permanente, une décadence permanente qui atteint la classe dirigeante à mesure qu'elle dirige et dure, et qu'en le saisissant, elle abdique ce qui la faisait progressive, sa puissance de ralliement, et se réduit à la conservation d'intérêts particuliers. A travers le temps, les révolutions se rejoignent et les institutions se ressemblent, toute révolution est la première et toute institution, même révolutionnaire, est tentée par les précédents historiques. Cela ne veut pas dire que tout est vain et qu'il n'y a rien à faire : la lutte est chaque fois autre, le minimum de justice exigible s'élève⁵. »

L'évidente dissymétrie entre les deux destins, de la conscience et du corps, fait surgir une autre figure encore : la mort est perçue comme un agresseur. Pour la conscience, il n'existe pas de mort naturelle. *Toute mort est un assassinat*.

En Afrique occidentale, lorsqu'un Bambara meurt, l'événement est ressenti comme une agression incompréhensible par tout le groupe. Rien, en effet, ne prédispose la conscience bambara à la mort⁶. Les Bambara honorent grandement leurs vieux ; les vieux possèdent la conscience la plus riche et la plus perspicace. Ils ne voient aucune

raison à la destruction de la conscience de l'homme, puisque justement cette conscience croît visiblement avec l'âge. L'explication de la désagrégation lente du corps qui porte cette conscience ne leur paraît pas suffisante. Ils renvoient donc la mort au domaine extérieur des agressions nocturnes et à celui du mal qui rôde dans le monde. Dans la langue bambara, le terme de mort est synonyme de « contagion ». Lorsqu'un homme est soudain frappé par la mort, il convient avant tout d'éviter que cette mort ne contamine tous les autres. Les Bambara se rassemblent, se serrent les uns contre les autres, hommes, femmes, enfants, formant des cercles concentriques, entonnant ce chant protecteur :

Rapprochez-vous, rapprochez-vous,
Serrez-vous afin que la hyène [la mort] ne nous mange
pas,
Serrez-vous afin que le lion [la mort] ne nous mange
pas,
Serrez-vous⁷.

Les Bambara traduisent une conviction commune à de nombreux peuples africains⁸ : la mort détruit une conscience destinée à une vie sans limites. Pour la conscience, la mort n'est nullement une nécessité. La conscience ne vieillit pas. La destruction du corps, support indispensable de son existence, est reçue par la conscience comme un scandale, une absurdité, une agression inadmissible.

La dissymétrie des deux destins du corps et de la conscience met à jour une troisième évidence : la fonction destinale que la mort assume dans l'existence humaine. La mort n'est pas inscrite dans la nécessité de la conscience, mais « elle est, pour la conscience, une nécessité de type existentiel ». Cela veut dire que, « sans la mort, nous n'aurions pas de destin⁹ ». Sans une limitation de notre temps de vie, nos actes quotidiens ne posséderaient pas cette unicité, cette urgence fébrile, cette qualité permanente de choix et cette fondamentale dignité. Notre propre finitude est une « chance unique » qui nous est offerte par la vie, ou, si l'on préfère, par la mort¹⁰. Écoutons encore Jankélévitch : « L'ordre de la temporalité que nous établissons est évidemment contingent. Mais cet ordre répond aux problèmes que nous pose le temps. Notre essence temporelle est « notre remède contre le

temps¹¹. » La mort est, pour la conscience européenne, un obstacle absolu, une frontière ultime et déterminante. Mais, à l'intérieur de cette limite, l'homme peut presque tout ou, plus précisément, c'est à cause d'elle que l'homme tente presque tout. Sa conscience, sous sa forme connue, cessera un jour. Mais le pouvoir immense de l'homme n'est efficace que parce qu'il est limité. Sans la limitation par la mort, ce pouvoir se dissoudrait dans l'indifférence ; ou, pour citer encore Jankélévitch : « Comme le levier prend appui sur un point fixe pour soulever ce qui pèse et ce qui résiste, ainsi le pouvoir contrarié prend appui sur un immuable destin pour allonger notre vie et distendre la sphère de notre liberté. C'est donc la négativité et c'est l'invisibilité même de la mort qui donnent un sens, une vocation et une direction définie à notre activité transformatrice et progressiste¹². » La mort joue ainsi dans l'histoire de la conscience individuelle le rôle irremplaçable et nécessaire d'un organe-obstacle¹³.

II. Le moi eschatologique

La conscience de l'homme ne peut donc être réduite à son contenu, plus précisément à l'ensemble des objets que le discours empirico-rationaliste a jusqu'à présent reconnus aux différents paliers du réel et nommés. Je pense notamment à Gurvitch, qui a défini la conscience comme « phénomène épiphénoménal de l'ensemble des phénomènes vécus¹⁴ ». Mais qu'en est-il des phénomènes vécus et non nommés ? L'homme est habité, irrigué, mû par toute une événementialité infra-conceptuelle ; elle commence aujourd'hui à émerger dans le domaine du connaissable, du nommé, du discours. Or, au-delà du nommé, au-delà de ce qui n'est pas encore nommé ou de ce qui reste pour toujours innommable, la conscience humaine semble véhiculer un noyau qui est à la fois irréductible à l'ensemble des objets intériorisés et préexistant à toute pratique d'intégration. Ce noyau de conscience, source de choix non socialisée de l'individu, ce véritable être de la conscience, préoccupe avant tout certains précurseurs de la sociologie générative comme Bloch et Horkheimer. Ils lui donnent le nom de *moi eschatologique*.

Ce moi eschatologique n'est évidemment pas « a-temporel », « a-

historique », détaché des contingences vécues, du développement concret de la lutte des classes. Le moi eschatologique désigne la « vraie réalité » (*die wahre Wirklichkeit*), par opposition à la « réalité existante » (*die existierende Wirklichkeit*). Cette « vraie réalité » est en quelque sorte postulée par le moi eschatologique. Mais la revendication de son avènement comme finalité de l'histoire dépend, dans sa formulation même, de l'étape actuelle concrète du devenir de la lutte des classes¹⁵.

Le moi eschatologique désigne en nous cette part d'irréductible, ce noyau du savoir, du sentir, du choisir dont aucune génétique sociale, aucun héritage biologique ne rendent explicitement compte, précisément parce que ce savoir, ce sentir, ce choisir ne peuvent paradoxalement être que désir, que rêve, que vouloir, sans objet identifiable.

Voici la thèse de Bloch : la réalité telle qu'elle surgit dans notre conscience nous fournit des possibilités de choix, des carrefours dont aucun des termes possibles, aucune des routes ouvertes ne permettent l'actualisation du désir de choisir qui habite le noyau de notre être-conscience. Première borne de notre raisonnement : contre Fromm, contre Althusser, contre Mannheim¹⁶, je ne dis pas encore contre Marx lui-même puisque ce problème demande [examen](#), on peut dès maintenant affirmer que le drame se joue au niveau de la conscience individuelle, au niveau de la personne. Dans l'analyse de Bloch, c'est la personne humaine qui se veut immortelle, et non seulement la société utopique qui naîtra de « l'apocalypse » ou, comme le dit un mystérieux passage du *Capital*, du « produit naturel d'une longue et sanglante mutation des hommes¹⁷ ». Un jour viendra où une sorte de fission nucléaire du social, appelée « apocalypse » par Bloch, déclenchera l'ultime étape du processus sociétal de l'humanité, celui-là même qui permettra à l'homme de nouer avec autrui des relations d'identité. La seule conscience qui existera alors, tant au sein d'un organisme biophysique individualisé appelé « homme » qu'au niveau de la société, sera la conscience de l'espèce. Que faut-il entendre par ce terme ? Feuerbach répond : « La conscience entendue dans le sens le plus strict n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre "espèce" et sa propre essence... Être doué de conscience, c'est être capable de science. La science est la conscience des espèces. Or, seul un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence, est

susceptible de prendre pour objet, dans leurs significations essentielles, des choses et des êtres autres que lui. C'est pourquoi l'animal n'a qu'une vie simple ; chez l'animal, la vie intérieure se confond avec la vie extérieure ; l'homme, au contraire, possède une vie intérieure et une vie extérieure¹⁸. »

Autrement dit : cette conscience de l'espèce sera constitutive de l'homme total à venir. Mais le moi eschatologique le contient dès maintenant sous forme de « revendication » (*Sollen*), de « finalité postulée de l'histoire » (*Endzweck*)¹⁹. Au moment de l'apocalypse, tout acte n'aura donc plus qu'un seul paramètre : celui de l'identité d'un homme avec l'autre. Peu importera alors le passage de ce côté-ci de la mort à l'autre. L'incertitude dévastatrice dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui quant à notre destin transthanatique, celui qui nous attend « après », la désagrégation de notre corps, sera alors parfaitement supportable. Mieux : elle n'aura plus d'importance, car le monde sera tel que nous le désirons, que nous le pensons, aujourd'hui, dans notre secret, dans l'intime noyau de nos choix irréalisables. Le dédoublement de notre vouloir aura pris fin. Un avec autrui, nous serons un avec notre être au-delà de la mort, puisque ce « côté-ci » et « l'autre » seront notionnellement une même vie.

Cette lecture matérialiste du réel paraîtra peut-être difficile au lecteur. Certains textes de Bloch éclairent mon propos : « ... Il est douteux que l'homme puisse trouver en lui la pensée de la mort sans avoir vu auparavant la mort autour de lui et de s'être empiriquement situé par rapport à elle. Il est certain, néanmoins, que chaque acte relationnel n'est pas seulement accompagné par la relation "je sens, je veux, je pense", mais qu'il est soutenu par elle. Le résultat en est que le moi brillera presque toujours au-dessus des actes oublieux et périssables, comme un être sûr de lui, qui est comme il est. Nous trouvons là un germe indestructible, un germe qui est précisément le moi, la question, la substance, le fondement, le noyau de toutes nos rencontres avec nous-mêmes, pas plus voilé comme acte de conscience que comme objet de conscience tendant à s'objectiver et qui pourtant est le support le plus réel de notre personnalité²⁰... »

Et plus loin : « Cependant, la moindre chose que nous portons en nous est un repère significatif. Nous ne souffririons pas autant de nos insuffisances si quelque chose ne nous stimulait pas, s'il n'y avait pas ces voix qui, au plus profond de nous-mêmes, cherchaient à nous

guider et à nous faire aller au-delà de ce qui touche à notre corps. Nous pouvons aussi sentir les choses à la manière des enfants et espérer que la boîte, fermée à clé et qui renferme le secret de nos origines, s'ouvrira un jour. Ce que nous voyons ici en action, c'est la vaste masse inachevée des tendances volitives et perceptive, véritable esprit de l'âme utopique à l'œuvre. Les joies et les peines ne sont que senties... La douleur est perçue avec force, la joie avec une intensité moindre ; mais toutes deux sont difficiles à appréhender et à formuler. D'autre part, c'est aussi grâce à cet esprit que les éléments heureux, valables, ceux qui sont devenus l'acquis de nos vies, peuvent être si vite remis en mémoire et de façon si précise, essentielle, par ce don qui survit au-delà de la mort, ce don profondément métapsychique qui nous a été fait²¹. »

Nos déficiences actuelles se révèlent alors avec clarté :

« Au-dessus de nous se trouve notre propre anémie, finalement comprise comme l'incapacité du sujet à assumer, à garantir les objectifs qu'il s'est proposés et qui sont trop lointains, qui impliquent des séries causales trop longues pour être perçus. Peu importe à un homme qui voit mourir un être cher d'avoir la certitude de l'immortalité de son âme, ou, concernant ce dernier point, que son être le plus profond ne puisse être englouti, au-delà de la limite de la mort, dans le définitif. Au-delà de cet événement définitif, la manière dont l'âme immortelle regarde elle-même l'événement et la phénoménologie la plus évidente ne peuvent rien comprendre. Mais dès maintenant, un point apparaît de façon clairement visible à cette extrême limite, point promis, soudain largement illuminé par la rencontre de la question de la mort avec le "soi" qui exalte les problèmes de notre existence historique contre la mort, les désordres et l'éventuel destin fatal de notre monde. Désormais nous sommes changés, le moi certifié dans sa propre existence se montre totalement²². » Bloch insiste sur ce point : « dans la sphère sociale ou dans la sphère organique, le moi renforçait, guidait quelque chose d'autre, quelque chose avec laquelle il était en bons termes. Il devient perceptible dans cette sphère en se joignant, comme une corde de violon, aux mille choses et faits sociaux qu'il rencontre, sur la base même de leurs indécisions, de leurs hésitations et de leur vacuité. Cette objectivation veut, naturellement, que le moi en lui-même retentisse plus pleinement, plus largement et plus profondément... »

Mais que se passe-t-il au moment de l'agonie ? « Au moment de mourir, que nous le voulions ou non, nous devons nous remettre, c'est-à-dire, remettre notre moi aux autres, aux survivants, à ceux, et ils sont des milliards, qui viennent après nous, parce que eux et eux seuls peuvent achever notre vie non finie²³. »

Notre situation actuelle est donc peu confortable : l'homme, selon toute évidence, est un être non fini. L'homme total est à venir. Certains de ses éléments constitutifs sont déjà visibles aujourd'hui. Bloch les reconnaît dans un homme qu'il appelle *der rote Held*, le héros rouge, terme pour moi un peu anachronique ; il est l'homme au service du parti et qui meurt, celui qui subit la torture, ne desserre pas les dents, affirme par sa mort sa dignité absolue qui annule et sa mort et le triomphe passager de ses bourreaux.

Des comportements eschatologiques annonçant l'homme total s'actualisent tous les jours près de moi (ou dans de lointains continents). Tout le monde connaît des hommes, des femmes en qui se révèle, avec une aveuglante clarté, cet être eschatologique. Dans les prisons du Brésil, du Paraguay et du Chili ainsi que dans certains asiles soviétiques, ces hommes se révèlent ; comme ils existent dans les hôpitaux parmi les infirmières et les malades. Nous les identifions, chacun pour soi, avec une certitude dont seule la brusque apparition nous étonne. Quand, au « hasard » de notre vie quotidienne, nous rencontrons un de ces hommes, une de ces femmes, il nous est impossible de ne pas les reconnaître. Dire de l'homme qu'il est un être non fini n'implique pas nécessairement qu'il soit un être non défini, car ce « non-fini » (*unvollendetes Sein*) renvoie à l'histoire et au *logos* qu'elle révèle dès maintenant. Il renvoie à l'apocalypse, donc à l'homme total à venir qui actualisera sa plénitude dans une vie totalement partagée avec les autres hommes, avec la nature. Cette plénitude est déjà présente dans l'homme non fini, mais elle y est présente d'une façon « éparpillée », dispersée. Ce que la réalité vécue et les capacités que cette réalité a développées en nous permet de réaliser, d'actualiser, de concrétiser aujourd'hui n'est qu'une infime fraction des actes, des sentiments et des perceptions que nous sommes théoriquement capables de vivre²⁴. La part d'irréalité en nous, d'irréalisable, au présent stade du devenir des sociétés, est immense. Cette part d'irréalisable subsiste en nous sous forme d'utopie, et au cœur de cette utopie loge la mort.

Évacuer le « moi » eschatologique dans les ténèbres extérieures du discours transsociologique, sous prétexte qu'il ne saurait s'actualiser pleinement dans l'étape actuelle du devenir humain, serait une erreur méthodologique manifeste. Nous l'avons vu, ce moi existe ; il se révèle chez les mourants, dans la tranquille certitude que certains en ont au moment de la décathexis. Mais, nous l'avons dit également, être non fini, l'homme est en attente. Son activité, aussi fébrile qu'elle soit, ne peut masquer le fait que des étapes essentielles doivent encore être franchies par l'histoire pour que surgisse l'homme total. Or, l'histoire des hommes n'est aujourd'hui qu'à son stade embryonnaire. De longs siècles, des millénaires (ou peut-être quelques instants seulement) nous séparent du moment où tous les hommes pourront actualiser pleinement la richesse dont ils entrevoient partiellement l'existence dès aujourd'hui. Nous mourrons tous avant que l'Apocalypse ne fasse irruption dans le monde, le transmute et l'achève.

Le processus de mourir est accessible à l'expérience, non pas banalement, parce que les images sociales de la mort, observées chez autrui (ou plus abstraitement transmises par notre système d'auto-interprétation) nous gouvernent, mais parce que certaines de nos perceptions déjà vécues nous fournissent des points d'appui, des références qui ont trait à cette ultime expérience. Mais il y a plus : au moment de mourir, au moment où le processus du mourir cesse d'être vécu lucidement par la conscience en pleine possession de ses forces (c'est-à-dire des forces qu'elle peut concrétiser dans le stade actuel du développement historique des hommes), la conscience identifie en elle-même des contenus qui ne vont pas mourir. « Il semble, dit Bloch, qu'il existe des évidences de ce qui dure, de ce qui reste identique des deux côtés de la *caesura*²⁵. » Et encore : « De toute façon, nous ne nous sentons toujours que les habitants de notre propre corps²⁶. »

Concluons : un moi m'habite qui n'appartient pas à mon corps ni à ma conscience épiphénoménale. Je peux, de mon vivant et par conséquent au moment de ma mort, l'éprouver. Exemple : l'amour qu'un homme peut ressentir pour un enfant, pour une femme, transcende de beaucoup les possibilités d'actualisation, de concrétisation qui sont les siennes au stade actuel du devenir de l'humanité. Le révolutionnaire des sociétés d'oppression, le guérillero torturé des prisons de Colombie, du Chili ou d'Indonésie, le prisonnier

du camp soviétique qui refuse la soumission et qui meurt, se sait habité par un moi qui échappe aux expressions qu'il lui donne. Dans le film *Français, si vous saviez*, les réalisateurs montrent un curé, aumônier de la prison de Nancy, racontant ce qu'il a vu pendant et après l'occupation allemande de la prison. Avant 1944, des résistants de toutes nationalités sont guillotins par les bourreaux national-socialistes. Après la libération de Nancy, un tortionnaire SS est condamné à mort par les FFI. A l'aube, il est amené dans la cour de la prison. Apercevant la guillotine, il se tourne vers l'est, vers les terres d'Allemagne. Face au soleil levant, il se met au garde-à-vous et fait le salut hitlérien, puis calmement va à la mort. Entre les exécutions des francs-tireurs et partisans, mourant pour la liberté de tous les hommes, et celle du soldat SS qui, dans sa mort, glorifie le régime du mépris de l'homme, il existe une différence fondamentale. Le moi eschatologique n'habite que le résistant, car lui seul est la part de conscience inexprimée qui, le jour de l'Apocalypse, trouvera sa plénitude dans une humanité dont l'histoire, enfin, sera arrivée à son terme.

-
1. Tolstoï L., *La Mort d'Ivan Ilitch*, œuvres complètes, éditées par Birakov, Stock, 1912, vol. XXVII.
 2. Fragments de l'oraison funèbre du 17 mars 1883. Traduction française du texte original d'Engels figurant en annexe au livre de Fromm. Fromm E., *Das Menschenbild bei Marx*, Europäische Verlaganstalt, 1969.
 3. « Où que nous surprenne la mort / qu'elle soit la bienvenue / Du moment que notre cri de guerre / est recueilli par une autre oreille / et qu'une autre main se tend pour saisir nos armes / que d'autres hommes se lèvent pour chanter les chants de lutte /avec le bruit des mitrailleuses / et de nouveaux cris de guerre et de victoire. »
 4. C'est la dialectique entre *Wesen* et *Erscheinungs-Form*, entre *Idee* et *Zustand* qui nous aide à progresser dans notre raisonnement. Le *Wesen* est la structure notionnelle du monde, le concept du monde que nous formulons, les *Erscheinungs-Formen* ou *Zustände* (Bloch, Horkheimer emploient aussi le terme plus précis, à mon avis, de *Bewusstseins-Zustände*) étant le monde tel qu'il est réellement vécu, la situation actuelle de la lutte des classes (ou, comme le disent Bloch et Horkheimer : « *Das eigentliche Erleben* »).
 - 5.

Merleau-Ponty M., *Les Aventures de la dialectique*, éd. Gallimard, 1955, p. 295 s.

6. La mort bambara est d'une grande complexité, je n'en évoque ici qu'une seule dimension : cf. Dieterlen G., *Essai sur la religion bambara*, éd. PUF, 1950, p. 188 s.
7. Transcription du chant par Zahan, D. in *Religion, Spiritualité et Pensée africaine*, éd. Payot, 1970.
8. Thomas L. V., *Cinq Essais sur la mort africaine*, éd. Université de Dakar, 1969.
9. « Sur l'irréversibilité de nos actes comme "objectivité destinale" », voir Jankélévitch V., *La Mort*, op. cit.
10. *Ibid.*
11. Jankélévitch V., cours professé à la Sorbonne durant l'hiver 1971-1972.
12. Jankélévitch V., *La Mort*, op. cit., p. 141.
13. L'histoire contemporaine ratifie presque à chaque instant ce rôle d'organe-obstacle de la mort. Dans les cachots sud-africains et les camps boliviens, dans les salles de torture du Chili, dans les blocs de la mort de tant d'autres dictatures stupides, des hommes affrontent le scandale de leur mort anonyme. Ils puisent dans cet événement limite les forces pour transformer en destin — en histoire — leurs vies passagères.
14. Pour une exégèse de la théorie de la conscience chez Gurvitch, cf. Balandier G., *Gurvitch*, éd. PUF, 1972 ; Duvignaud J., *Gurvitch*, éd. Seghers, 1969.
15. Une lettre de Marx à Ruge (1843) citée par Bloch exprime parfaitement cette évidence. Marx écrit : « *Der Kritiker kann aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln* », cf. Bloch E., *Ueber Karl Marx*, éd. Suhrkamp, 1968, p. 12.
16. Fromm E., *Marx's Concept of Man*, Frederik Ungar Publishing Co, New York, 1969, 2^e éd., p. 34 s. Althusser L., *Lire le Capital*, éd. Maspero. Mannheim K., *Ideology and Utopie*, Routledge/Kegan Paul Ltd, Londres, éd. de 1968.
17. Marx K., *Das Kapital*, Dietz-Verlag, Berlin, livre 1, p. 85. Le texte original allemand rend mieux que la traduction le sens du passage cité : « *Das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen*

18. Feuerbach L., *Manifestes philosophiques*, traduction de Louis Althusser, Paris, éd. PUF, 1960, p. 57-58.
19. Bloch E., *Geist der Utopie*, éd. Cassierer, Berlin, 1923, p. 358 s.
20. Bloch E., *Geist der Utopie*, op. cit.
21. *Ibid.*
22. Bloch E., *Geist der Utopie*, Cassierer, Berlin, 1923, p. 358 s.
23. Non finie au moment de notre mort.
24. Le terme de « théorique » est pris ici dans son sens étymologique : du grec *theorama*, qui veut dire vision totale du principe unificateur, vision de Dieu.
25. Bloch E., *Geist der Utopie*, op. cit., p. 335.
26. *Ibid.*

Le principe d'espérance

Pour connaître le monde, dit Bloch, il faut « délimiter les contours des problèmes qui se dessinent à ses horizons finaux ». Et plus loin : « Le matérialisme dialectique ne connaît, à l'opposé du matérialisme mécaniste, aucune limite définitive à l'existence immanente des hommes... Il ne connaît par conséquent aucun néant qui serait prédéterminé par un prétendu ordre de la nature, un ordre qui aurait repris l'ancienne notion de prédestination divine et qui l'aurait simplement transférée dans une sphère "plus basse" de l'existence pour lui donner le nom de destin irrécusable, incontrôlable et nécessaire parce que imposé par la nature. Le matérialisme dialectique, par contre, met en pleine lumière la domination possible de cette nécessité apparente de la nature ; au dernier stade de son action, il brise et élimine cette apparente nécessité... L'humanisation de la nature est l'ultime but utopique de sa praxis¹. » Cette praxis contient, dans son avenir, la concrétisation du contenu des rêves qui, aujourd'hui, anticipent et visualisent une mort transformée. Bloch dit : « Elle contient les rêves en ce sens que la concrétisation à venir de leur contenu commence à être médiatisée dès à présent par la tendance et la latence du processus réel. » Et plus loin : « Par conséquent, ici comme ailleurs, nous tenons les négations définitives à l'intérieur de la pensée socialiste comme tout aussi néfastes que leur opposé : les phantasmes figés d'un dogmatisme immuable. La présence vivante du héros rouge dans le cœur de la classe ouvrière relève de la mémoire, mais la mémoire historique de la classe ouvrière doit elle-même être restituée par rapport à une totalité plus ample². » En d'autres termes : « L'histoire doit être fondée dans la physique d'un tout qui est encore

ouvert, et il faut bien le dire : cette cosmogonie qui n'est plus maintenant disparate constitue la perspective lointaine de tous les problèmes du communisme. Elle est dès aujourd'hui existentiellement évidente dans l'événement thanatique³. » Et voici le passage central :

« La cosmogonie communiste est ici comme partout le champ problématique d'une médiation dialectique de l'homme et de son travail avec un sujet possible de la nature⁴. » Plus loin : « Pour notre destin dans la nature, il n'existe donc pas encore de solution positive, mais en même temps, il n'en existe pas non plus qui serait définitivement négative... [car] personne ne sait aujourd'hui ce qu'il y a dans ce monde qui est encore en dehors du champ d'action du travail humain et donc au cœur de l'être encore non médiatisé de la nature⁵. »

La sociologie générative oppose un non-savoir ou, mieux, un non-encore-savoir à la question de l'immortalité du sujet épistémique. Nous ne pouvons dire positivement que la mort détruit le sujet épistémique et interrompt sa vie de façon définitive et durable en tant que personne humaine. Nous ne pouvons pas non plus affirmer avec certitude qu'il existe, au-delà de la *caesura*, une région encore inconnue d'existence où le moi poursuivrait, après la destruction du corps et de la conscience épiphénoménale, une vie propre. L'agnosticisme que la sociologie générative oppose aujourd'hui au stade actuel, précis et donc passager de l'histoire, à la question de la destruction définitive ou de la survie du sujet, n'a rien à voir avec l'opération mentale du même nom que la pensée bourgeoise oppose au même événement. Bloch dit magnifiquement : « Le socialisme ne pense ni n'agit avec les bouche-trous traditionnels de la théologie bourgeoise de la vision mécaniste du monde. Mais il n'agit ni ne pense non plus avec une pensée mécaniste historique et ne se développe donc pas en direction d'un néant figé qui est au bout de toute pensée mécaniste. » L'agnosticisme de la sociologie générative est un agnosticisme qui demande à être dépassé et qui sera dépassé. Car tout dépendra de la prise du pouvoir de l'homme sur la nature, sur le monde, sur lui-même, ou plus précisément et dans les termes mêmes de Bloch : « ...du développement futur et des horizons nouveaux que fera surgir dans l'histoire des hommes le communisme triomphant⁶. »

Max Horkheimer et Ernst Bloch sont ceux parmi les matérialistes allemands qui perçoivent le plus clairement la question de la survie

personnelle au-delà de la mort ; ce problème est intimement lié à la question de l'existence de Dieu. Au lieu de l'athéisme militant des bureaucraties socialistes actuellement au pouvoir dans certaines régions d'Europe, Bloch, Horkheimer et leurs disciples posent la question de Dieu dans les termes du non-encore-savoir. A trente ans de distance, Bloch et Horkheimer, le premier dans un livre écrit en 1938⁷, le second dans un ouvrage paru en 1970⁸, formulent leur non-encore-savoir en des termes qui sont presque littéralement identiques : il s'agit de connaître le sujet de cette vie au-delà de la *caesura*, de l'autre côté de la mort. La vie du moi eschatologique de ce côté-ci de la *caesura* est, selon Horkheimer, « le désir du tout autre » (*die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*), un désir pur, dévastateur, intense, mais qui n'a pas cognitivement un objet précis. Pour Bloch, le moi eschatologique s'exprime par l'intime conviction dont il témoigne au moment de sa mort « qu'il lui faudrait encore beaucoup de vie pour en terminer avec sa vie⁹ ». L'expression actuelle du moi eschatologique est donc l'*espérance* ; ce moi habitant le plus intime de mon être, le principe d'espérance devient le principe organisateur de toute mon existence humaine. De même à propos de Dieu. Dans *la Tentation de l'Occident*, Ling interroge son ami européen : « Quelle conscience pouvez-vous prendre de cet univers sur lequel s'est fait votre accord et que vous appelez réalité¹⁰ ? » Par rapport à la mort, à Dieu, à l'être non encore médiatisé de la nature, aucune, évidemment. Il faut d'abord que, dans notre conscience dévastée, la praxis révolutionnaire des hommes puisse restituer une réalité nouvelle, infiniment plus vaste et infiniment plus vraie, plus ample et plus riche que ce que la classe capitaliste dominante veut nous faire prendre pour notre monde fini.

Dans ce même contexte, il nous reste deux problèmes à débattre : le premier surgit de la coexistence au sein de l'univers discursif européen de plusieurs discours eschatologiques. Après la publication de ses derniers textes, notamment après la parution du livre autobiographique déjà mentionné¹¹, Horkheimer a été accusé par nombre de ses disciples de trahir le discours matérialiste et de rejoindre la métaphysique judéo-chrétienne.

Un ostracisme similaire afflige Ernst Bloch. Il est lui aussi accusé de sombrer dans la métaphysique judéo-chrétienne. Or, pour Horkheimer comme pour Bloch, la rupture avec certains de leurs disciples a lieu sur le terme d'*eschatologie*¹². Pour les deux penseurs,

l'accusation de « métaphysique » me paraît absurde. Voici pourquoi : leur théorie¹³ du moi eschatologique surgit dans un paysage social et symbolique déterminé. Elle ne peut pas ne pas être influencée par le discours chrétien qui lui préexiste et qui travaille si profondément certains segments de la conscience collective occidentale. Pour les chrétiens, le Christ n'a pas fondé une religion, une cosmologie et encore moins une sociologie. Il incarne un événement modificateur de la condition ontologique de l'homme. De cet événement il est dit ceci : jusqu'à son avènement historique, tout acte de refus, tout refus d'aimer, tout geste de haine envers un autre, coupait irrémédiablement l'homme de Dieu. La mort définitive suivie d'aucune résurrection n'était que la manifestation la plus visible, la plus évidente de cette coupure. Le Christ, né d'une femme fécondée par Dieu, a vécu une vie d'homme dans l'acceptation totale de la condition humaine et dans l'obéissance complète à la volonté d'amour de Dieu. Exécuté par l'entreprise conjointe de l'oligarchie judaïque régnante et du pouvoir colonial romain, il est mort sur la croix. Il est ressuscité à une vie totale, c'est-à-dire à une vie illimitée dans sa qualité et sa durée. Tout homme qui remet sa vie au Christ, c'est-à-dire qui, en son nom, tente chaque jour de se laisser inonder par l'amour de Dieu, partage le destin du Christ. Mort, il ressuscitera dès qu'il s'ouvrira à l'amour. La catastrophe physiologique de son corps et la continuation, l'amplification de sa vie personnelle au-delà de la mort physique n'est que l'événement le plus marquant de ce destin ascensionnel, le jalon le plus évident et le reflet le plus net de son être transformé. Pour les chrétiens, le silence du moi eschatologique, sa non-réalisation dans le monde vécu par la conscience phénoménale n'est donc qu'apparent, mieux, provisoire. La plénitude de la vie peut surgir à tout moment, plus précisément avec chaque acte de foi. Tel n'est évidemment pas le cas pour l'eschatologie matérialiste. Une chronologie rigoureuse soutient l'eschatologie de Bloch. Elle ne saurait admettre la réalisation isolée d'une parousie individuelle. Seul l'homme total à venir pourra donner sa plénitude au moi eschatologique. Ensuite, l'homme total surgit de l'acte révolutionnaire, c'est-à-dire de l'acte concerté d'hommes décidés à conquérir l'égalité et la liberté de leurs existences respectives. La dialectique gouvernant l'existence de l'homme n'est pas celle de la liberté individuelle et de la providence méta-sociale. Pour le matérialiste, les deux termes de la dialectique constitutive du destin

humain s'appellent praxis collective et sacrifice individuel. Le « héros rouge », en donnant librement sa vie pour une histoire dont il connaît l'aboutissement par son moi eschatologique, devient immortel après la mort de son corps. La mémoire du peuple en lutte recueille ce moi transfiguré. Dès maintenant, il est présent objectivement, dans la société humaine à venir.

Mais que se passera-t-il dans une société unique et juste où tout dédoublement, toute scission entre le désir impossible, la volonté silencieuse, le rêve irréalisable d'une part et les actes possibles d'autre part auront disparu ? Bloch répond : « Le feu transthanatique de la révolution sociale n'aura plus, dans son produit (soit la société sans classes), de nourriture suffisante ; en tout cas, cette nourriture ne sera plus la même qu'aujourd'hui¹⁴. »

Le deuxième problème qui nous reste à évoquer est celui de ce que les marxistes allemands désignent sous le terme de *dialectique négative*. La dialectique négative essaie de formuler un discours « aporétique » procédant d'une double négation ; ou, pour reprendre les termes propres d'Adorno, le niveau de réalité que nous nous efforçons d'atteindre est celui de « la négation de la négation de l'existant¹⁵ ». A la fois produit de la société bourgeoise et sa critique rigoureuse, la sociologie générative n'échappe en effet à la récupération par la violence symbolique dominante qu'au prix de l'affirmation rigoureuse de sa non-identité. Mais cette non-identité ne peut être réalisée que dans la mesure où notre critique récuse à la fois les structures existantes de la société et le champ préétabli et le mode d'expression que cette société assigne à sa propre négation. En visant d'entrée la négation de la négation, qui est la révélation d'un mode sociétal qui n'apparaît aujourd'hui ni dans l'existant ni dans aucune des concrétisations de sa négation, nous nous donnons les moyens d'échapper à la récupération par le dialogue.

Le discours de la dialectique négative n'est donc pas le discours constitutif d'une forme de sociabilité alternative. Dans le contexte d'une sociologie de la mort, il n'a qu'un seul but immédiat, celui de montrer que ce qui est, est faux ; car, au sens hégélien précis du terme, la mort telle qu'elle est vécue aujourd'hui est le mal absolu concret. A ce sujet, comme pour tous les aspects de notre vie : « Nous sommes les marcheurs et en même temps la boussole... Aucun homme ne peut savoir ce qu'il veut réellement¹⁶. » L'inexprimable,

l'irréalisable moi ne meurt pas. Il est essentiellement en attente. C'est pourquoi le moi eschatologique n'est pas réductible à la conscience de la négation du monde existant.

1. Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1953, vol. II, p. 1382 s.
2. *Ibid.*, p. 1382 s.
3. Bloch E., *op. cit.*, p. 1383.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 1383.
7. Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, écrit dès 1938 dans l'exil américain ; publié une première fois en 1955 à Berlin-Est, puis dès 1959 (en 2 vol.) à Francfort, chez Suhrkamp.
8. Horkheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche-Verlag, 1970.
9. Bloch E., *op. cit.*
10. Malraux A., *La Tentation de l'Occident*, Livre de poche, p. 128.
11. Horkheimer M., *op. cit.*
12. En ce qui concerne Horkheimer, cette rupture s'est manifestée de façon visible le 11 juillet 1973 au cimetière israélite de Berne : moins d'une trentaine de personnes assistaient à l'enterrement d'un homme qui, cinq ans auparavant, avait été le maître vénéré de dizaines de milliers d'étudiants allemands en révolte.
13. Rappel : le terme de théorique est ici pris dans son sens étymologique : *theorama*, vue de la totalité, vue de Dieu.
14. Bloch E., *op. cit.*, p. 1380.
15. Adorno Th., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 1957.
16. Bloch E., *Geist der Utopie*, *op. cit.*

L'apocalypse

Étymologiquement, le terme grec d'Apocalypse signifie « révélation », révélation de l'être. La sociologie générative formule par rapport à cet événement terminal de l'histoire une triple interrogation :

1. L'Apocalypse n'est pas synonyme d'avènement d'une société juste¹. Je m'explique : ma conscience fait constamment (et surtout au moment de mourir) l'expérience de la souffrance, de la misère, de l'opacité des choses et de son propre destin. Les grands matérialistes allemands du début du siècle disposent d'une intense connaissance personnelle du destin de larmes, de souffrances et d'intime désespoir de l'homme. Cette connaissance est refoulée en permanence par l'hédonisme de la société marchande. Toute vie est marquée par l'horreur. Et, si elle ne l'est pas, c'est qu'elle a provisoirement été épargnée. Souffrance éprouvée dans son propre corps, horreur vécue dans la souffrance de l'être aimé. Même si l'Apocalypse était pour ce soir, aucun miracle ne pourrait jamais nous libérer de la sanglante, de l'intolérable horreur subie par tant de millions d'hommes, d'enfants qui nous ont précédés ou qui nous coexistent et dont les visages torturés nous habitent à jamais.

« La pyramide des martyrs obsède la terre », écrit René Char². Horkheimer témoigne d'une même évidence : « Même après l'avènement de la société nouvelle, le bonheur de ses membres ne fournira aucune équivalence pour la misère de ceux qui périssent dans celle d'aujourd'hui³. » Trente ans plus tard, il écrit : « Le désir de justice totale : il ne peut jamais être réalisé dans la société séculaire. Car même si une meilleure société remplaçait le désordre social

actuel, elle ne pourrait ni réparer la douleur passée, ni supprimer la misère dans la nature alentour⁴. » L'homme ne peut supporter, à moins d'une perversion fondamentale de ses mécanismes psychonerveux, le mal qui est infligé quotidiennement à d'autres hommes. Une justice qui mériterait ce nom devrait donc effacer non seulement les souffrances présentes, mais aussi les horreurs déjà vécues par des millions d'hommes disparus. Or, cette justice-là reste à jamais irréalisable. Aucune apocalypse ne pourra réparer le mal déjà fait.

2. Le monde ne pourra donc jamais être réconcilié avec son passé (et notre présent) d'horreur et de souffrance. Mais ce monde porte en lui le germe, la volonté, le rêve réalisable d'une société transparente, égalitaire et juste. Même si l'essence de notre existence est dès maintenant la souffrance et la déperdition quotidienne de nos forces de vie, nous existons néanmoins dans une étrange dualité. La conscience a pour réalité essentielle le refus du non-savoir, l'horreur de l'interruption : la mort. Le moi eschatologique qui est le noyau le plus intime de cette conscience, la durée irréductible et le principe premier, partage ce destin de mort, mais il ne le partage qu'en apparence : en réalité, il le transcende, dans ce que Bloch appelle « la *Gestalt* de la question absolue ». Cette question n'a encore ni forme ni contenu, elle est l'invocation pour l'instant vide de sens, puisque pas encore éprouvée par l'expérience de la conscience, de l'événement maintes fois cité dans ces pages sous le nom d'Apocalypse. L'Apocalypse permettra l'actualisation totale de mon moi eschatologique dans une société devenue enfin transparente et accomplie. En d'autres termes, cette société s'accomplira par la concrétisation totale de tous les moi eschatologiques qui, dès maintenant, la composent au stade actuel où ils sont de leur inaccomplissement, de leurs infirmités respectives. Lorsque enfin les rapports des hommes sortiront de l'obscurité, lorsque enfin ce qui n'est pas humain deviendra humain, lorsque à son apogée révolutionnaire la société des hommes souffrants versera dans la société cathartique de l'Apocalypse, les moi eschatologiques qui aujourd'hui l'habitent, sous forme de moi refusant la mort, cesseront d'être eschatologiques pour devenir tout simplement des consciences concrètes, des consciences actives, réfléchissant enfin intégralement la totalité libérée de la réalité du monde. Ce dédoublement du moi vécu aujourd'hui entre une conscience réflexive agissante et un moi

eschatologique jamais actualisé dans les circonstances présentes a été entrevu par Marx : « En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes que le produit d'un long et douloureux développements⁵. » La traduction est faible. Dans sa langue d'origine, Marx parle d'une *lange und qualvolle Entwicklungsgeschichte* de l'humanité (Voir [ici](#)). Rubel, dans un excellent commentaire, amplifie encore l'intuition de Marx en parlant de l'histoire future de ce dédoublement comme d'un « calvaire rédempteur⁶ ». Il dit juste, puisque ce calvaire est vécu maintenant ; il est pour aujourd'hui, du moins, la réalité du monde que nous pouvons comprendre, que nous vivons en profondeur. Dans la préface à la première édition du *Capital*, Marx y revient en insistant magnifiquement. Il n'y aura point de raccourci. Personne ne sera épargné. Avec passion, il scrute l'horizon de l'histoire. « M. Walder, vice-président des États-Unis d'Amérique, déclarait dans plusieurs meetings publics qu'après l'abolition de l'esclavage la question à l'ordre du jour serait celle de la transformation des rapports du capital et de la propriété foncière. Ce sont là des signes du temps que ni les manteaux pourpres ni les soutanes noires ne peuvent cacher. *Ils ne signifient point que demain des miracles vont s'accomplir*⁷. » Car rien ne s'obtient qu'au prix du sang.

3. Cependant la sociologie générative pose un troisième et dernier problème : celui de la survie personnelle, de la continuation de l'existence humaine au-delà de la *caesura*, de la résurrection. Elle le fait dans les termes d'un agnosticisme rigoureux. Dès 1918, Bloch écrit : « Personne ne peut dire ce qu'au fond de lui-même il veut, dans cette existence qui pourtant est tout entièrement habitée par un but⁸. » Plus loin : « Car nous nous déplaçons de façon perceptible à l'intérieur de nous-mêmes⁹. » Et encore : « Nous nous sentons les simples habitants de notre corps. Un bras, une jambe peuvent être amputés sans que notre moi perde quoi que ce soit de sa substance¹⁰. » Enfin :

« Nous ne sommes pas seulement les marcheurs et la boussole en un, nous sommes aussi notre propre but. » Mais ce but que nous sommes ne peut ni s'exprimer, ni encore s'actualiser avant que ne meurent notre corps et notre conscience. Ce moment, Bloch l'appelle l'instant de l'« *essencification* ». Ou encore : le moment de la rencontre de soi, la *Selbstbegegnung* ; elle abolit d'un seul coup le dédoublement. Cette rencontre de soi se réalise lorsque ma conscience phénoménale éclate, lorsque je meurs. Alors le moi eschatologique seul subsiste ; désormais, il me contiendra tout entier. Il recueille mon héritage de vie, l'héritage de mes actes passés, il contient mon actualité et, dans le non-encore-savoir où nous sommes, il véhicule la possibilité problématique de ma résurrection.

Partout dans la littérature thanatique il est question de cet instant mystérieux où le malade, arrachant tous les tuyaux qui le relient à la machine de réanimation, vit l'éclair de *conscience totale* qui lui restitue, en une millifraction de seconde, tous les événements passés de sa vie et où il perçoit le vaste paysage inconnu qui s'étend de l'autre côté de la mort¹¹. L'Apocalypse, ce moment thanatique collectif, où toute la société des hommes, toute l'humanité enfin libérée actualise son moi eschatologique (aujourd'hui fractionné en des myriades de moi) est désignée par Bloch comme la *universale Selbstbegegnung*, comme la rencontre universelle de tous les moi, chacun totalement avec lui-même et tous totalement avec chacun.

Les défunts sont les hommes qui cessent de fonctionner ; leur fonctionnement social, économique, politique, affectif, sexuel est terminé. Ils ne produisent ni ne consomment plus, mais cessent-ils du même coup de penser ? Bloch, le matérialiste, ne le croit pas. Voici pourquoi : la perception d'une réalité se situant au-delà de la mort (et dont le terme *caesura* nous fournit un espoir d'existence conceptuelle), le redressement brusque, physiologiquement inexplicable, du moribond au terme du mourir, nous en donne le reflet empirique. La vie au-delà de la *caesura* n'est pas seulement « possible » au même titre qu'il est possible qu'une rivière puisse geler. Dans le cas du fleuve qui gèle, le possible est conditionnellement possible ; c'est-à-dire le fleuve gèle si certaines conditions météorologiques non encore réalisées se réalisent. Pour ma conscience, un fleuve gelé est une *possibilité hypothétique* ; autrement dit, un fait dont la réalisation est conditionnée par la réalisation préalable de certains autres faits dont la possibilité de

réalisation existe dès maintenant en moi sous forme d'hypothèse. La sociologie générative connaît d'autres formes encore de « possibles ». Ce sont tous les faits qui sont *problématiquement possibles*. Il s'agit de faits qui se distinguent de façon radicale des faits précités puisque les conditions présidant à leur réalisation ne font pas, ou pas encore, partie du champ de réalité de mon discours. Les Yawalorixa nagô-yoruba de Salvador nous affirment qu'il existe des Orixas capables de guérir des maladies, manifestement inguérissables aujourd'hui par la médecine occidentale. Or, l'existence réelle des Orixas et les causalités qu'ils gouvernent sont tributaires de connaissances préalables qui, pour l'instant, n'existent même pas (dans mon champ empirique) sous forme d'hypothèses. Les conditions présidant à l'actualisation du fait affirmé par les Yawalorixa constituent donc, à l'opposé de ce qui se passe dans le cas du fleuve gelé, un problème insoluble. Mais la possibilité de l'existence d'une réalité au-delà de la *caesura* vécue par un moi eschatologique, seul survivant de la catastrophe physiologique, relève d'un autre ordre encore. Tout au long de la vie du composé humain, le contenu latent du moi eschatologique est perçu comme une évidence. Qu'il existe, corrélativement à ce contenu aujourd'hui non actualisé ou non encore actualisable du moi eschatologique, une sphère de réalité, constituée de quelque façon que ce soit, n'est pas seulement conditionnellement ou problématiquement possible, mais tout simplement nécessaire. La nécessité d'existence d'une réalité corrélatrice à ce contenu est ainsi postulée par la nature propre du moi eschatologique et aussi par l'intense ardeur utopique qui caractérise ce moi pendant toute la durée de son activité comme noyau fondateur de la conscience. Le moi eschatologique doit donc être, en définitive, un sujet triomphant qui regarde la mort s'accomplir alentour.

1.

Je constate ce qui semble être une confluence entre l'eschatologie matérialiste et l'eschatologie chrétienne. Jean l'Évangéliste transcrit à l'île de Pathmos sept visions qui figurent aujourd'hui, sous le titre : *Apocalypse de Jean*, en conclusion de la plupart des bibles chrétiennes ; ces visions prétendent révéler la phase ultime de l'histoire, le second avènement du Christ, l'être enfin visible du monde. Mais cette Apocalypse n'abolit pas le mal. Elle le juge. Sa réalité historique reste inentamée.

2.

- René Char, *Le Nu perdu*, op. cit.
3. Horkheimer M., *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. II, 1937, p. 630.
 4. Horkheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, op. cit., p. 69.
 5. Marx K., *Le Capital*, 1^{re} section : « La Marchandise », *Œuvres complètes*, éd. Rubel, Gallimard, op. cit., p. 614.
 6. Rubel M., « Notes et variantes au “Capital” I », dans Marx K., in *Œuvres complètes*, vol. I, op. cit., p. 1639.
 7. Marx K., « Préface à la première édition du “Capital” », in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 551.
 8. Le texte original dit : « *Niemand kann angeben was er überhaupt will in diesem doch so zweckhaften Dasein* », *Geist der Utopie*, 2^e éd. 1923, op. cit., p. 363.
 9. Texte original : « *Denn wir gehen in uns deutlich fühlbar umher* », *ibid.*, p. 332.
 10. Texte original : « *Wir fühlen uns sowieso schon innerhalb unseres Leibes nur wohnen. Daher kann ein Fuss, ein Arm wegfallen, ohne dass unser Ich nur das Mindeste an sich dabei verlore* », *ibid.*, p. 335.
 11. Voir notamment les interviews d'agonisants faites par Kubler-Ross et Sudnow ; Kubler-Ross E., *On Death and Dying*, op. cit. Sudnow D., *Passing on, the Social Organization of Dying*, op. cit.

CONCLUSION

L'homme est le remède de l'homme

« *Nit nit ay garabam* – l'homme est le remède de l'homme. » La sagesse woloff résume mon propos¹. L'homme n'existe, ne se constitue, ne se reproduit qu'à l'aide d'autres hommes. Il n'y a pas d'homme sans société, sans histoire. Il n'y a pas de société sans un système collectif d'auto-interprétation. L'homme séparé des autres hommes n'est qu'un cri. Or, la constitution de l'homme par l'homme implique la claire conscience de la nécessité existentielle de la mort de chacun des hommes concernés.

Je suis de la nature, je suis unique, né d'une dialectique complexe du commun et du singulier. Je suis porteur de sens, mais je ne peux actualiser la totalité de la signification que je véhicule qu'en acceptant librement la suppression de mon existence porteuse de sens. Georges Bataille : « La mort de l'un est corrélatif de la naissance de l'autre, qu'elle annonce et dont elle est la condition. La vie est toujours un produit de la décomposition de la vie. Elle est tributaire en premier lieu de la mort, qui laisse la place ; puis de la corruption, qui suit la mort, et remet en circulation les substances nécessaires de l'incessante venue au monde de nouveaux êtres². » Encore Bataille : « Que la mort soit aussi la jeunesse du monde, l'humanité s'accorde à le méconnaître. Un bandeau sur les yeux, nous refusons de voir que la mort seule assure sans cesse un rejaillissement sans lequel la vie déclinerait. Nous refusons de voir que la vie est la chausse-trappe offerte à l'équilibre, qu'elle est tout entière l'instabilité, le déséquilibre où elle précipite. C'est un mouvement tumultueux qui appelle incessamment l'explosion. Mais l'explosion incessante ne cessant pas

de l'épuiser, elle ne se poursuit qu'à une condition : que ceux des êtres qu'elle engendra, et dont la force d'explosion est épuisée, cèdent la place à de nouveaux êtres, entrant dans la ronde avec une force nouvelle³. »

Le biologiste Maurice Marois, à la fois président de la Société française de thanatologie et fondateur de l'Institut de la vie, écrit : « Avec l'alphabet des acides aminés la vie compose, défait et recompose à l'infini ce monde de formes d'une inépuisable richesse... La mort donne à la vie de nouvelles chances pour de nouveaux essais. La vie recommence à chaque nouvelle naissance... Chaque être qui naît est le matin du monde⁴. » Le biologiste s'émerveille de cette prodigalité de vie : « Une seule émission séminale de la glande sexuelle mâle contient 300 millions de spermatozoïdes, soit le chiffre de la population de l'Europe occidentale. Dix émissions séminales représentent l'ensemble de la population mondiale. Les ovaires d'une femme contiennent à la naissance 700 000 ovules ; 400 seulement seront émis à raison d'un tous les vingt-huit jours au cours de trente ans de vie génitales⁵. » Mais Marois ajoute aussitôt : « La mort des hommes est la condition indispensable de la survie de l'espèce, de la poursuite de l'aventure humaine sur terre. Une humanité dont les hommes, brusquement, seraient immortels, manquerait en quelques années de l'air, de l'énergie, de la nourriture et de l'espace nécessaires pour assurer son existence. L'espèce humaine disparaîtrait de la planète. Autrement dit : Sans la mort de l'homme il n'y aurait ni société, ni histoire, ni avenir, ni espérance⁶. »

Il faut encore rendre la parole à Bataille qui exulte et qui frémit de cette orgie d'accouplement, de vie, d'anéantissement, de recommencement : « La sexualité et la mort ne sont que les moments aigus d'une fête que la nature célèbre avec la multitude inépuisable des êtres, l'un et l'autre ayant le sens du gaspillage illimité auquel la nature procède à l'encontre du désir de durer qui est le propre de chaque être⁷. »

« Les interdits répondirent à la nécessité de rejeter la violence du cours habituel des choses⁸. » Devant la mort, il y a l'angoisse intolérable, la crainte, le dégoût, la nausée, le tabou. « L'horreur immédiate maintenait, au moins vaguement, la conscience d'une identité de l'aspect terrifiant de la mort, sa corruption puante, et de cette condition élémentaire de la vie, qui lève le cœur⁹. »

Ce luxe, cette débauche, cette vague d'énergie vive accomplis dans le passage de la mort à la vie, des vieux aux jeunes, les systèmes d'interprétation africains les redoutent parce qu'ils signifient la mort, mais les célèbrent avec la nature, parce qu'ils sont la vie. Ils frappent d'interdit la figure de la mort, mais l'apprivoisent. Ils disent l'angoisse de l'homme, mais l'apaisent, la contiennent dans les rites du deuil et de la fête de l'Egun.

Pour l'homme d'Occident, soumis au principe étroit du capitalisme marchand, à l'administrateur de « société » économe, au technocrate aseptisé, il n'y a ni fête de la nature prodigue, ni exultation, ni mort créatrice, ni horreur, ni cadavre, ou plutôt le cadavre absent n'est même plus, comme le dit Bataille, marqué du signe du rien. Le dégoût même est interdit, renforçant le pouvoir des interdits.

« L'homme est le remède de l'homme » signifie plus encore : l'homme se constitue à l'aide d'une subjectivité incomplète (Voir [ici](#)). Limité dans sa pratique de la vie, doté pourtant d'un potentiel immense de vie, il aurait besoin de beaucoup plus de vie pour être l'homme total qu'il rêve d'être. Sa plénitude suppose l'acceptation de la complémentarité organique de tous les hommes. C'est cette complémentarité, conceptuellement informulable puisque irréductiblement liée à la singularité de chaque rencontre, qui est, pour la sociologie générative, synonyme d'égalité. C'est la claire conscience de la nécessité de la mort, qui transforme la nescience existentielle de l'homme en un destin chargé de sens, s'inscrivant dans la continuité globale des hommes. Si donc la mort n'est pas inscrite dans la nécessité de la conscience qui toujours attend d'être encore, elle apparaît, pour la conscience, une nécessité de type existentiel¹⁰. Notre propre finitude est une chance qui nous est offerte par la vie ou, si l'on préfère, par la mort. Cette chance est celle de l'existence destinale de l'individu. La mort, imposant une limite à notre existence, instaure une discontinuité, institue le temps. Elle confère une place et un sens à chaque instant de vie, d'où elle singularise chaque vie et lui donne sa signification. La mort instaure la liberté.

La mort est, pour la conscience, un obstacle absolu, une frontière ultime et déterminante. Mais, à l'intérieur de cette limite, l'homme peut presque tout, ou plus précisément, c'est à cause d'elle que « l'homme tente presque tout¹¹ » : pour actualiser au maximum son désir surabondant de vie, différer l'angoisse de l'anéantissement,

tromper le temps qui passe, autrement dit accumuler « le temps qui reste » selon la belle formule de Jean Daniel¹². Notre essence temporelle est notre arme contre le temps¹³.

Le pouvoir immense de l'homme n'est efficace que parce qu'il est limité. Sans la limitation par la mort, ce pouvoir se dissoudrait dans l'indifférence. Rappelons encore Jankélévitch : « Comme le levier prend appui sur un point fixe pour soulever ce qui pèse et ce qui résiste, ainsi le pouvoir contrarié prend appui sur un immuable destin pour allonger notre vie et distendre la sphère de notre liberté ; c'est donc la négativité et c'est l'invincibilité même de la mort qui donnent un sens, une vocation, une direction définie à notre activité transformatrice et progressiste¹⁴. »

La conscience de la mort est ainsi indissoluble de la volonté de vie inscrite dans la subjectivité essentielle de chaque homme. Si la subjectivité de l'homme africain trouve magnifiquement son compte dans son système d'auto-interprétation, l'homme de la société capitaliste marchande, refusant sa mort, est drainé par une volonté de vie pervertie.

La cosmogonie africaine affirme que rien ne vaut la sauvegarde, la permanence, l'expansion de la vie. Tous les grands systèmes d'auto-interprétation de la diaspora, la cosmogonie nagô avant tout autre, ne sont dans leur noyau intime, qu'une justification élaborée, puissante, compliquée de la succession des hommes sur terre. La mort dans ce contexte signifie possibilité de vie offerte à ceux « qui viennent après ». Pour ceux qui meurent, elle est une réinsertion, sous forme d'Egun, dans l'univers structuré, aux deux moitiés réversibles, de l'existence infinie des êtres. L'homme vivant se construit vivant à l'aide d'hommes morts. Le maintien de la vie dans l'univers, son actualisation dans la transe et son expansion par l'amour sont les seules grandes et permanentes fonctions de l'homme.

Rien de tel dans les sociétés d'Occident.

L'avènement de la société capitaliste marchande signifie plus et autre chose qu'une étape nouvelle dans la succession des formes de société dans le temps. *Il marque une rupture de civilisation*. En faisant silence sur l'événement thanatique, en privant l'homme du choix de l'instant de sa mort, en masquant son agonie et en refusant son statut au mourant, le système capitaliste détruit l'homme dans son être. Il le prive de l'expérience réflexive de la phase la plus importante de sa vie

et l'empêche de prendre, à son terme, la mesure de son existence. Mais il y a plus : en vidant la mort de tout le sens existentiel qu'elle véhicule, le système capitaliste prive l'existence humaine de sa liberté, de sa signification eschatologique, donc de sa qualité de destin. L'homme est occulté à lui-même.

La stratégie impliquée dans le système économique, politique, social et culturel du capitalisme contemporain est de réduire l'homme à sa simple fonctionnalité marchande. Ou, pour reprendre un terme d'Horkheimer, cette stratégie « déshumanise » l'être humain. Quoi qu'en dise le discours humaniste dominant, ce n'est pas l'homme, son libre épanouissement et le déploiement progressif de ses pouvoirs créateurs qui orientent la construction de la société. Il s'est opéré un glissement. Les paramètres du processus sociétal, intériorisés par les classes dépendantes, s'appellent désormais progrès technologiques, rentabilité productrice, valeur d'échange, fonctionnalité, conformité.

La mort fait de l'homme un « disparu », un agent qui « disparaît » du système et cesse de fonctionner, car la mort ne peut plus être récupérée que par rapport aux paramètres indiqués. Aucune conscience de l'identité ne gouverne plus les relations entre les hommes. Entre la vie et la mort, toute réversibilité est abolie. La vie ne passe plus. Ni d'un homme vivant à l'autre. Ni d'un homme vivant aux morts. Ni d'un homme mort aux vivants. La violence symbolique prive l'homme dépendant de la conscience de l'événement thanatique, lui interdisant de s'en servir pour mesurer sa vie et penser sa destinée : l'homme, objet de cette violence, est incapable d'intégrer sa mort dans une autre globalité que celle de la fonctionnalité marchande.

Le discours dominant « naturalise » la mort, fait croire à une catastrophe biologique devant laquelle les hommes seraient égaux. Ainsi, la société capitaliste, non seulement réduit la mort à un événement « naturel » pauvre, privé de sens, angoissant, frappé de tabou, mais encore se sert de ce silence pour dissimuler l'inégalité fondamentale des hommes devant leur mort, donc dans leur vie. La violence symbolique de la société capitaliste fait de la mort un événement pseudo-naturel absurde qui met fin à une existence qu'elle a construite et jugée selon ses propres paramètres. L'homme réifié n'est plus le remède de l'homme. La classe capitaliste tire du cadavre le profit qu'elle peut : elle récupère socialement le déchet producteur, mais elle le fait de façon mensongère et dissimulatrice. Tout homme,

laissant des enfants et une femme, est mort en « bon père » destiné qu'il est à perpétuer le modèle familial capitaliste. Tout homme politique, même le plus vil, est célébré au bord de la tombe comme un homme « dévoué au bien d'autrui ». Les épitaphes des tombes de femmes abondent en « humble », « don de soi », « sacrifice ». Bref, tous les morts sont admirables. Les privant de leur existence identifiable, les soustrayant, en y participant, au deuil de leurs proches, les classes dominantes du système capitaliste se servent d'eux pour légitimer leur propre stratégie de domination, les inégalités qu'elle impose et les privilèges qu'elle garantit.

Je le répète : tout discours sur la mort possède une histoire. Mourir relève de la culture autant que de la nature. Ces cultures viennent de loin. Nous avons vu que le mourir dans la société africaine relève d'une culture qui est celle d'une société non réifiée, qui place au centre de son organisation sociale et cosmogonique la recherche du sens de la vie, de la mort des hommes. Mourir dans la société capitaliste marchande d'Occident s'inscrit dans un champ culturel ; ce champ s'est constitué au cours de l'avènement du mode de production capitaliste ; il est contemporain des découvertes technologiques et scientifiques modernes ; il est enfin lui-même héritier d'une tradition judéo-chrétienne. Ce champ culturel occidental, qui est constitutif des significations et représentations liées à la mort, a pris à la Renaissance, au moment de l'élaboration du discours humaniste, des contours qui déterminent aujourd'hui notre perception. Le discours humaniste a renoncé à la quête concrète du sens. Il s'intéresse à un homme abstrait, qu'il sépare de la praxis concrète des sociétés. Il constitue la culture de légitimation et d'occultation par excellence d'une société inégalitaire qui grandit dans son ombre.

Il faut que la contradiction entre le discours universel, autonome et la praxis concrète de la société arrive aujourd'hui à son comble pour qu'elle éclate, pour que les hommes crient leur révolte. Ce moment est arrivé. Le traitement de la mort, son occultation, la répression des agonisants, le refoulement de l'angoisse et du deuil, la négation enfin de tout statut revendiqué pour les morts, atteint un seuil intolérable. Du coup, l'ancien champ culturel éclate, et avec lui le mensonge séculaire du discours humaniste : *Le Retour du tragique*¹⁵, la brusque prise de conscience du tragique de notre situation qui fait de la mort de chacun de nous la condition indispensable du progrès de

l'humanité, annonce des temps nouveaux. La révolution naîtra aussi de la privation de la mort.

Mais de quelle révolution s'agit-il ?

Ce qui est exemplaire dans la thanatopraxis africaine, c'est qu'elle change l'angoisse des hommes devant leur mort en un moyen de rendre les hommes plus heureux. Mais comprendre le candomblé comme un modèle pour la société occidentale sans inscrire les deux cultures dans leurs histoires respectives, c'est s'exposer à la tentation de la nostalgie, du mythe du retour en arrière vers un âge d'or magique.

En Occident, nous venons d'ailleurs. Et nous venons de loin. Le champ culturel qui prédétermine nos perceptions actuelles de la mort, préexiste de plusieurs siècles à la naissance de la société capitaliste marchande. Dire qu'il suffirait d'instaurer une société socialiste pour qu'en Occident le traitement de la mort change radicalement, relève de l'argument chimérique. Une double conviction gouverne ce livre : les hommes qui aujourd'hui réclament la liberté de mourir sont des révolutionnaires à condition qu'ils inscrivent leur révolte dans la lutte des classes ; car la destruction de la classe capitaliste au pouvoir, de sa rationalité et de sa praxis est la condition préalable pour qu'une recherche du sens de la vie, donc de la mort, puisse être entreprise. Seule une société qui reconnaîtra enfin concrètement l'homme comme son bien le plus précieux pourra initier une telle recherche. Mais nous l'avons dit maintes fois (Voir [ici](#)) : le passage au socialisme ne changera pas par lui-même l'occultation de la mort, la répression de l'angoisse, l'évacuation du sens dans les sociétés occidentales. Aucune lutte victorieuse de classe pour le pouvoir politique ne nous dispensera jamais de la lente, pénible, douloureuse construction d'une conscience alternative.

Au sein des empires marchands d'Occident, la sociologie générative constitue aujourd'hui le noyau d'une de ces consciences alternatives à venir. Pour la sociologie générative, la conscience n'est pas une donnée, elle est une tâche. Ou pour reprendre les termes de Ricœur : le cogito immédiat à la manière de Descartes est une illusion¹⁶. La pratique sociologique de l'homme libéré de l'aliénation par la claire conscience de sa mort nécessaire passe, dialectiquement, de la conscience particulière de sa finitude à la conscience universelle des destins eschatologiques, donc rigoureusement complémentaires de

tous les hommes.

Plus qu'aucune autre théorie existante des sciences de l'homme, la sociologie générative prend à son compte les revendications immémoriales de l'homme, exigeant l'établissement d'une égalité politique, sociale et économique intégrale entre les peuples et les personnes. Mais le discours sociologique nouveau ne saurait, sous peine de briser l'intelligibilité immédiate de leurs fondements communs, assigner à ces revendications un référentiel métémpirique. Ce discours fonde ses revendications sur l'identité biologique, présociale de tous les hommes. Leur commune condition biologique révèle aux hommes leur droit à une égalité destinale. Il a été dit que cette égalité préexiste à tout processus de socialisation différentielle. Qu'elle est non pas altérée ontologiquement, mais simplement marquée existentiellement par lui : naître au Brésil, c'est courir le risque (à 50 %) de mourir avant 5 ans¹⁷ ; vivre aujourd'hui au Sahel, c'est être en danger de mort ; naître en Suisse, par contre, c'est avoir une espérance de vie de soixante-dix ans¹⁸. Plus : à l'intérieur de la plupart des sociétés, l'appartenance de classe détermine largement la durée de vie et les modalités de la mort (Voir exemples données [ici](#)). L'injustice la plus intolérable gouverne les chances de vie, les risques de mort. C'est donc dans l'hypothèse de l'identité présociale des conditionnements biologiques des existences humaines que la sociologie trouve l'argument le plus fort pour son combat libérateur. Une des tâches prioritaires de cette nouvelle sociologie générative est apparue clairement : il nous fallait réintroduire la mort dans le discours pour en faire le fondement dynamique de notre lutte égalitaire.

Selon la belle formule de Lévi-Strauss, le sociologue est « l'astronome des constellations humaines¹⁹ ». Une tentation le guette : celle d'abriter sa propre terreur de la mort derrière le masque d'un démiurge qui prétend mouvoir l'univers social par la simple vertu de ses concepts. Or, aucune sociologie ne changera jamais l'homme. Tout savoir agissant est un savoir initiatique, un savoir de la praxis. La société capitaliste marchande, les charniers qu'elle remplit quotidiennement de ses victimes, la violence symbolique dont elle procède ne sont pas détruits par la simple évocation du verbe. Seul le verbe incarné, la révolution, l'insurrection concertée d'hommes et de femmes décidés à conquérir leur égalité, leur liberté, c'est-à-dire aussi

la claire conscience de la nécessité existentielle de leur mort, pourra rendre à la mort, donc à la vie, son destin eschatologique.

1. Diop A., in *Actes du II^e Congrès mondial des africanistes*, éd. Présence africaine, 1972, p. 16.
2. Bataille G., *L'Érotisme*, coll. « 10/18 », 1974, p. 62.
3. Bataille, *op. cit.*
4. Marois M., « Passé et avenir de la vie, science et responsabilité », in *Cahiers de l'Institut de la vie*, juin 1964, p. 14.
5. Marois M., « La politique de la vie », in *Revue de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1970, 1^{er} semestre, p. 148.
6. Marois M., « Passé et avenir de la vie, science et responsabilité », in *op. cit.*
7. Bataille G., *op. cit.*, p. 68.
8. *Ibid.*, p. 6.
9. Bataille G., *op. cit.*, p. 62.
10. Jankélévitch V., *La Mort*, *op. cit.*, p. 141 s.
11. Jankélévitch V., *op. cit.*, p. 141 s.
12. Daniel J., *Le temps qui reste*, éd. Stock., 1973.
13. Jankélévitch V., *op. cit.*, p. 141 s.
14. *Ibid.*
15. Domenach J.-M., *op. cit.*
16. Ricœur, *Conflit des interprétations*, éd. du Seuil, 1969. Aussi Lacroix J., sur Ricœur in *le Monde*, 1970.
17. *Jornal do Brasil*, no du 16 août 1974, p. 23.
18. *Annuaire statistique suisse*, 1973.

Annexes

Principaux termes nagô utilisés¹.

Abataque : tambours d'Orixá

Abiku : enfant mort-né « qui naît pour mourir »

Agba : chef de famille ou personne d'un certain âge

Agba-Egun : Egun d'un homme mort en pleine maturité

Ajala : potier de l'Orun

Alagba : préposé aux tambours

Alapani : chef de tous les candomblés d'Egun d'un royaume

Agogo : instrument de musique composé de cloches métalliques que l'on frappe avec une baguette de métal

Amuisan : personne préposée aux bâtons pour chasser les Egun

Axe : objets sacrés dotés d'une force spécifique

Axexe : paix, donner la paix

Babalão : prêtre chargé du culte d'Ifá, prêtre de la divination

Babalorixa : prêtre suprême du candomblé, « père des Orixá »

Babaogé : prêtre suprême du culte des morts

Bara-Orun : éléments matériels de l'Ipóri d'une personne

Bairro : quartier d'une ville

Candomblé : théocratie, lieu où se célèbrent les fêtes des Orixá

Cauris : coquilles servant à la divination

Despacho : terme générique pour une démarche rituelle

Ebomé : fille des dieux ayant au moins 7 ans d'initiation

Egbe : abiku, enfant mort-né

Egun : mort revenant

Emi : souffle

Ese : « jambe », organisme physiologique

Exu : messager des Orixas, Orixas messager

Iansan : Orixas des orages

Ijoye : associé à titre honorifique d'un candomblé

Ikun : lieu où habitent les Egun

Ilu-Aye : terre d'Afrique, terre-mère, terre de vie

Ipori : tête, visage impérissable d'une personne, « posé dans l'Orun »

Iya-Egbe : dirigeante des femmes lors d'une fête d'Egun

Iya-Monde : femme qui entonne les chants lors d'une fête d'Egun

Kraal : enclos

Noxe : prêtresse-reine du candomblé du rite Fon

Oba : roi

Ojé : babaojé – prêtre du culte des morts

Oludumare : gardien de la porte de l'Orun

Olorun : Orixas suprême créateur de vie

Ogan : laïc protecteur d'un candomblé

Omo-Egun : Egun d'un homme mort jeune

Omulu : Orixas de la maladie (variole, peste)

Opa-Ikun : bâton pour chasser les Egun

Ori : la tête, l'esprit

Orisanla : premier des Orixas, créateur des hommes

Orixas : nom générique des divinités yoruba

Orun : ciel

Osi : « homme placé à ma gauche »

Otun : « homme placé à ma droite »

Oxala : Orisanla, premier des Orixas

Oxunmare : Orixas de l'arc-en-ciel

Pégi : sanctuaire d'un candomblé

Quilombo : société d'esclaves insurgés

Sekere : instruments de fer

Terreiro : lieu de résidence des sociabilités nagô-yoruba

Xango : Orixas de la foudre

Yawalorixa : prêtresse-reine

Yawo : femme initiée à la possession d'un Orixas

Yemanjá : Orixas des eaux

1.

Transcription phonétique.

Bibliographie

Le savoir essentiel qui est au fond et au cœur de ce livre est un « savoir savoureux » (Lévi-Strauss), un savoir initiatique, infraconceptuel, gagné à la fréquentation d'une société de tradition orale, de transe, de mythe et qui n'est pas celle de mes origines. Je répète ce que j'ai dit dans l'introduction : les Yawalorixa ont été mes professeurs.

Cependant, certains segments du discours occidental m'ont été nécessaires pour l'intelligence de la problématique thanatique. Les principaux d'entre ces livres sont cités ci-après.

I. Outillage conceptuel

Les armes conceptuelles qui m'ont servi pour m'attaquer au discours de la marchandise proviennent de deux arsenaux distincts. Le premier est constitué par les maîtres actuels de la pensée du matérialisme dialectique ; le second a été établi par ceux d'entre les sociologues français qui, aujourd'hui, tentent de formuler le discours de la sociologie générative.

1. ÉLÉMENTS DE LECTURE DANS LE DOMAINE DU MATÉRIALISME DIALECTIQUE¹

Bloch (E.), *Prinzip Hoffnung*, 2 vol., éd. Suhrkamp, 1959 ; *Geist der Utopie*, éd. Cassierer, 1923.

Feuerbach (L.), *Manuscripts philosophiques*, traduction de L. Althusser,

1960.

Fromm (E.), *Das Menschenbild bei Marx*, Europäische Verlagsanstalt, 1969.

Gonseth (F.), « Morale et méthode », in *Revue des sciences morales*, nos 12-13, p. 57 s. ; plus ses contributions régulières à la revue *Dialectica*.

Horkheimer (M.), *Kritische Theorie*, 2 vol., éd. Fischer, 1968 ; *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, 1970.

Marx (K.), *Le Capital*, vol. I et II, éd. Rubel, Gallimard, 1965, 1968.

Sartre (J.-P.), *Critique de la raison dialectique*, éd. Gallimard, 1960.

Sous cette même rubrique, mais en marge puisque leur intentionnalité méthodologique n'est pas totalement identique à celle des matérialistes cités, il faut mentionner trois auteurs qui m'ont beaucoup appris sur la naissance des systèmes symboliques dans la société marchande :

Bourdieu (P.), Passeron (J.-C.), *La Reproduction*, éd. Minuit, 1970.

Touraine (A.), *Production de la société*, éd. du Seuil, 1974.

2. SOCIOLOGIE GÉNÉRATIVE

Balandier (G.), *Sens et Puissance*, éd. PUF, 1971 ; *Anthropo-Logiques*, éd. PUF, 1974.

Bastide (R.), *Le Rêve, la Folie, la Transe*, éd. Flammarion, 1972 ; *Anthropologie appliquée*, éd. Payot, 1971.

Duvignaud (J.), *Le Langage perdu*, éd. PUF, 1973.

Morin (E.), *Le Paradigme perdu*, éd. du Seuil, 1973.

II. Livres sur la diaspora africaine²

Bastide (R.), *Le Candomblé de Bahia*, éd. Mouton, 1958 ; *Les Religions africaines au Brésil*, éd. PUF, 1960.

Binon-Cossard (G.), *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil, le candomblé angola*, thèse non publiée, Paris, 1970.

Carneiro (E.), *Candomblé da Bahia*, éd. de Ouro, 1961.

Costa-Lima (V.), *Organização socio-cultural de candomblé*, thèse non

- publiée, Université fédérale, Bahia, Salvador, 1972.
- Dos Santos (J. et D.), *Ancestor worship in Bahia, the Egun cult*, no spécial, consacré aux Afro-Américains, du journal de la société des Américanistes, vol. 58, 1971.
- Pereira de Queiroz (M. I), *Le Brésilien traditionnel et la Perception des étendues*, in *Perspectives de la sociologie contemporaine*, éd. PUF, 1968.
- Ribeiro (R.), *Significado socio-cultural das ceremonias de Ibeji*, Instituto Joaquim Nabucco, Recife, 1958.
- Verger (P.), *Flux et Reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos*, éd. Mouton, 1968.

III. La mort en occident³

1. MONOGRAPHIES

- Ariès (Ph.), *L'Homme devant la mort*, éd. du Seuil, 1977.
- De Heuse (G.), *Guide de la mort*, éd. Masson, 1975.
- Foucault (M.), *Naissance de la clinique*, éd. PUF, 1972.
- Hertz (R.), *Sociologie religieuse et Folklore*, éd. PUF, 1970. Préface G. Balandier, voir aussi Matarasso (H.), Robert Hertz, « notre prochain », in *Année sociologique*, vol. 24, 1973.
- Jankélévitch (V.), *La Mort*, Paris, éd. Flammarion, 1966.
- Landsberg (P.-L.), *Essai sur l'expérience de la mort*, éd. du Seuil, 1960.
- Morin (E.), *L'Homme et la Mort*, éd. du Seuil, 1970 ; coll. « Points », 1976.
- Raimbault (E.), *Délivrance*, éd. Mercure de France, 1976.
- Raimbault (G.), *L'Enfant et la Mort*, éd. Privat, 1975.
- Schwartzzenberg (L.) – Viansson Ponté (P.), *Changer la mort*, éd. Albin Michel, 1977.
- Thibault (O.), *La Maîtrise de la mort*, Éd. universitaires, 1975.
- Thomas (L.-V.), *Anthropologie de la mort*, éd. Payot, 1975.
- Vovelle, *Mourir autrefois*, éd. Gallimard, 1973.

Trois auteurs dont l'œuvre ne se range dans aucune des disciplines universitaires habituelles, m'ont aidé à comprendre la

phénoménologie de la mort en Occident :

Bataille (G.), *L'Érotisme*, collection 10/18, 1974.

Daniel (J.), *Le Temps qui reste*, éd. Stock, 1973.

Domenach (J.-M.), *Le Retour du tragique*, éd. du Seuil, 1967.

2. TECHNIQUE MÉDICALE⁴

Assel (R.), *An Existential Approach to Death*, Nursing Forum, vol. VII, 1968. Batzell (W. H.), *The Dying Patient*, Archives of Internal Medicine, vol. 127, 1971.

Harvard Medical School, Ad hoc committee, « Definition of Brain Death », in *Journal of the American Medical Association*, n° 6, 1968.

Kubler-Ross (E.), *On Death and Dying*, Tavistock publication, 1969.

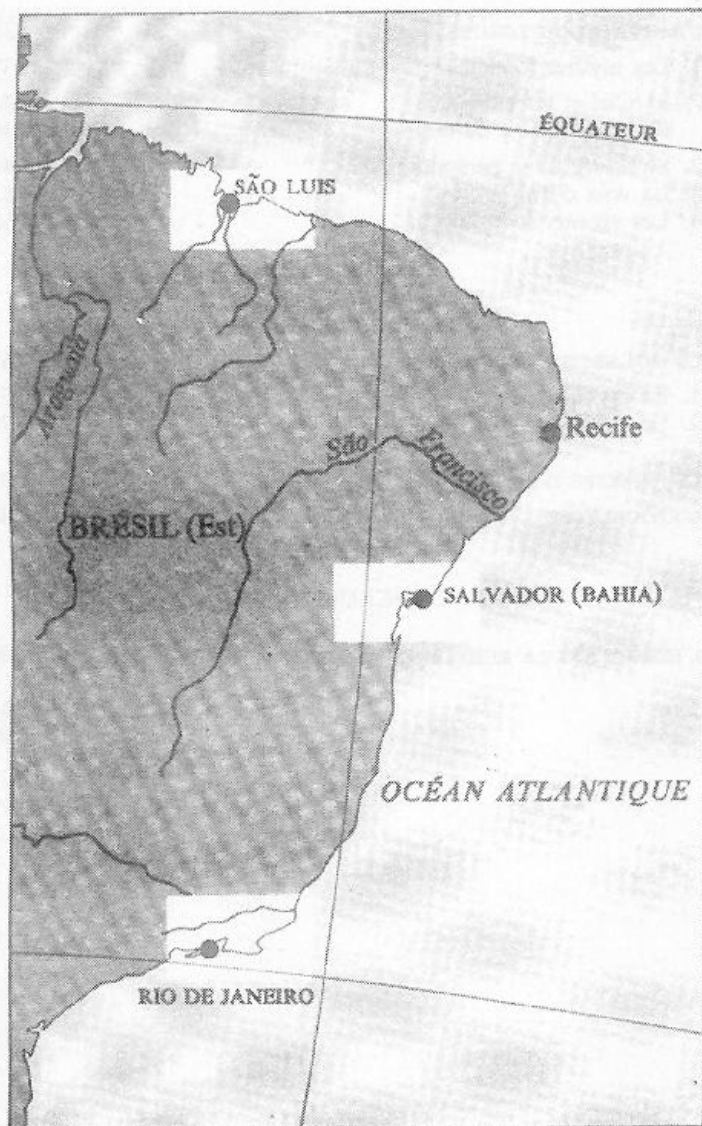
Mahlum-Sarosi (G.), *The Nurse as a Fully Human Person*, Nursing Forum, vol. VII, 1968.

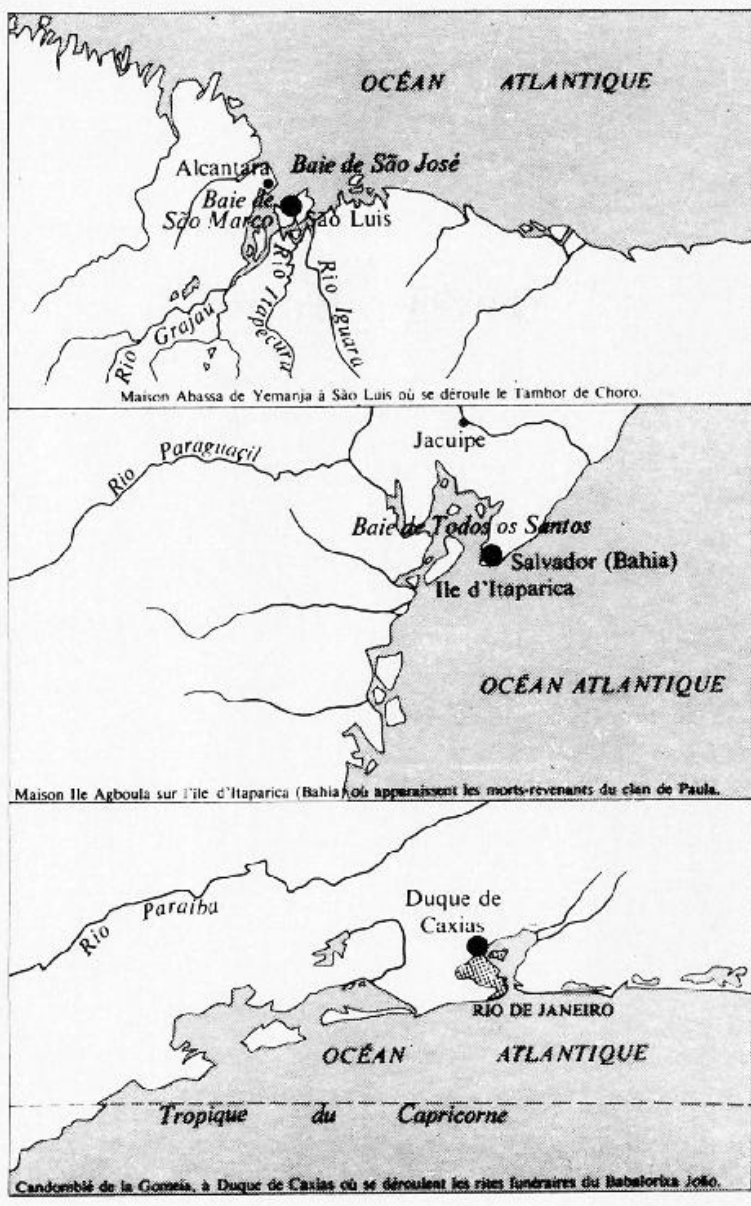
Marois (M.), *La Politique de la vie*, Revue des sciences morales et politiques, 1^{er} semestre 1970.

Quint Benoliel (J.), *Talking to Patients about Death*, in Nursing Forum, vol. IX, 1970.

Sudnow (D.), *Passing on, the Social Organization of Dying*, Prentice Hall, 1967.

Thurston (G.), « The Point of Death », in *The Practitioner*, juillet-décembre 1970.





1.

Pour Bloch, Horkheimer, Fromm j'ai travaillé sur le texte original allemand. J'ai traduit les passages cités dans mon livre. Entre-temps *La Théorie critique* (Horkheimer) a été traduite chez Gallimard.

2.

Des travaux importants ont paru sur la mort en Afrique continentale ; cf. Jaulin R., *La Mort sara*, éd. Plon, 1967 ; les contributions de

Bastide, Thomas, Verger, Dos Santos au Colloque sur *La notion de personne en Afrique noire*, CNRS, 1972.

3.

Après la rédaction de ce livre a paru, de L. V. Thomas (dont plusieurs études sont citées dans la quatrième partie), *Anthropologie de la mort*, éd. Payot, 1975.

4.

Je ne donne ici que quelques indications qui me paraissent particulièrement significatives. La bibliographie complète, rigoureusement tenue à jour, se trouve à l'*Organisation mondiale de la santé*, à Genève. A consulter également la collection des bulletins de la *Société française de thanatologie*. (Les passages cités dans ce livre et qui proviennent d'ouvrages américains ou anglais, ont été traduits par Micheline Bonnet.)